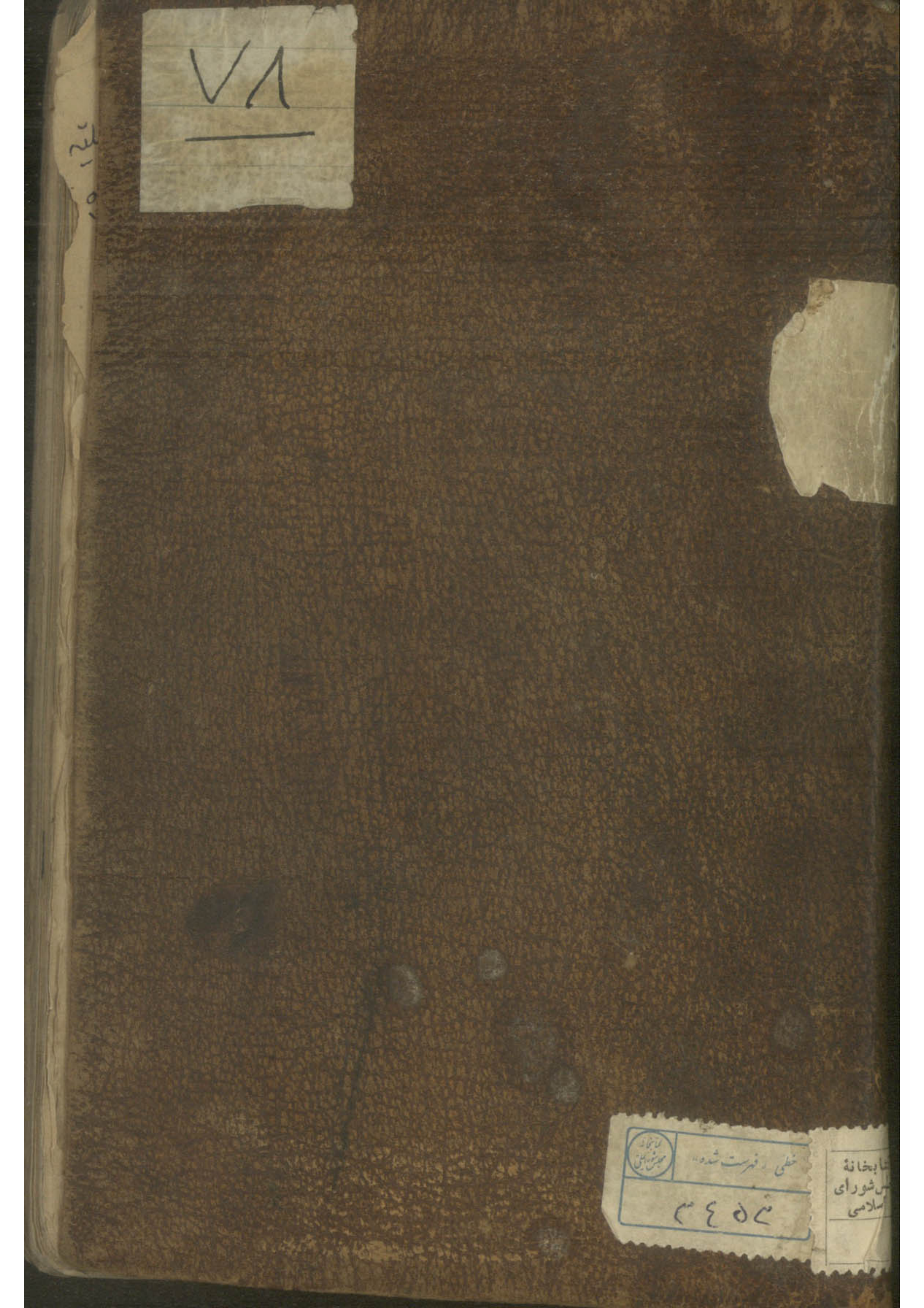


۷۸
خطی «فهرست شده»
۳۴۵۳
کتابخانه مجلس شورای اسلامی



لا یخفی ان صاحب الذریعة و هو شیخنا الشیخ
آقا بزرگ الطهرانی لم یقف علی شیء من هذه الرسائل و ای النسخ الا صلیة
بخط مؤلفها و المؤلف من اشهر علماء عصره لینظر آخر صفحه من هذه
جه رساله مجد المؤلف ... سمیر المجموعة

خواتون آبادی ...

۱- تعلیقات فی علوم شتی کالتفسیر و الحدیث و الریاضی و غیرها

۲- انموذج من العلوم فی الریاضی و الطبیعی و الحرکة و الزمان

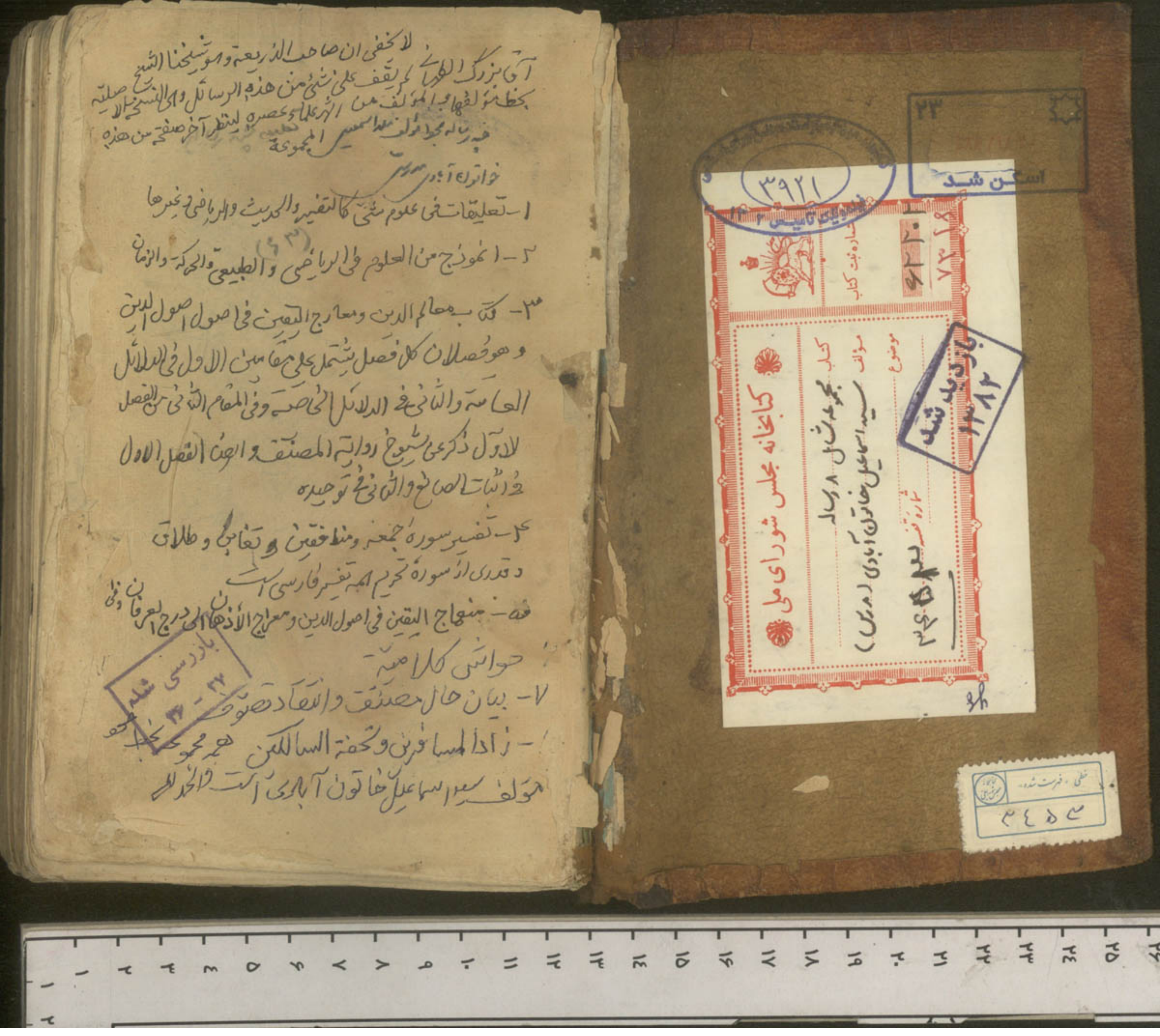
۳- کتاب معالم الدین و معارج الیقین فی اصول الدین
و هو فصلان کل فصل یشتمل علی مقامین الاول فی الدلائل
العامة و الثانی فی الدلائل الخاصة و فی المقام الثانی من الفصل
الاول ذکر عن شیوخ روایة المصنف و الحق الفصل الاول
فی اثبات الصانع و الثانی فی توحیده

۴- تفسیر سورهٔ جمعه و منافقین و تغابن و طلاق
و قدری از سورهٔ تحریم البته تفسیر فارسی است

۵- منهاج الیقین فی اصول الدین و معراج الاذهان الی درج العرفان و فی
حواشی کلامیة

۷- بیان حال مصنف و انعقاد ...

- زاد المسافرین و تحفة السالکین هم محمود ...
مؤلف سید اسماعیل خاتون آبادی است و الحمد لله



لا يخفى ان صاحب الذريعة وهو شيخنا الشيخ
آقا بزرگ الطهراني لم يقف على شيء من هذه الرسائل والى النسخ الا صلته
بخط مؤلفها ... المؤلف من اشهر علماء عصره لينظر آخر صفحة من هذه
في رسالة ... المجموعة
خاتون آبادي

١- تعليقات في علوم شتى كالتفسير والحديث والرياضي وغيرها

٢- انموذج من العلوم في الرياضي والطبيعي والحركة والزمان

٣- كتاب معالم الدين ومعارج اليقين في اصول اصول الدين
وهو فصلان كل فصل يشتمل على مقامين الاول في الدلائل
العامة والثاني في الدلائل الخاصة وفي المقام الثاني من الفصل
الاول ذكر مشايخ رواية المصنف و... الفصل الاول
في اثبات الصانع والثاني في توحيده

٤- تفسير سورة جمعه ومنافقين و تغابن و طلاق
و قدري از سوره تحريم همه تفسير فارسي است

٥- منهاج اليقين في اصول الدين ومعراج الاذهان الى درج العرفان في
حواشي كلامية

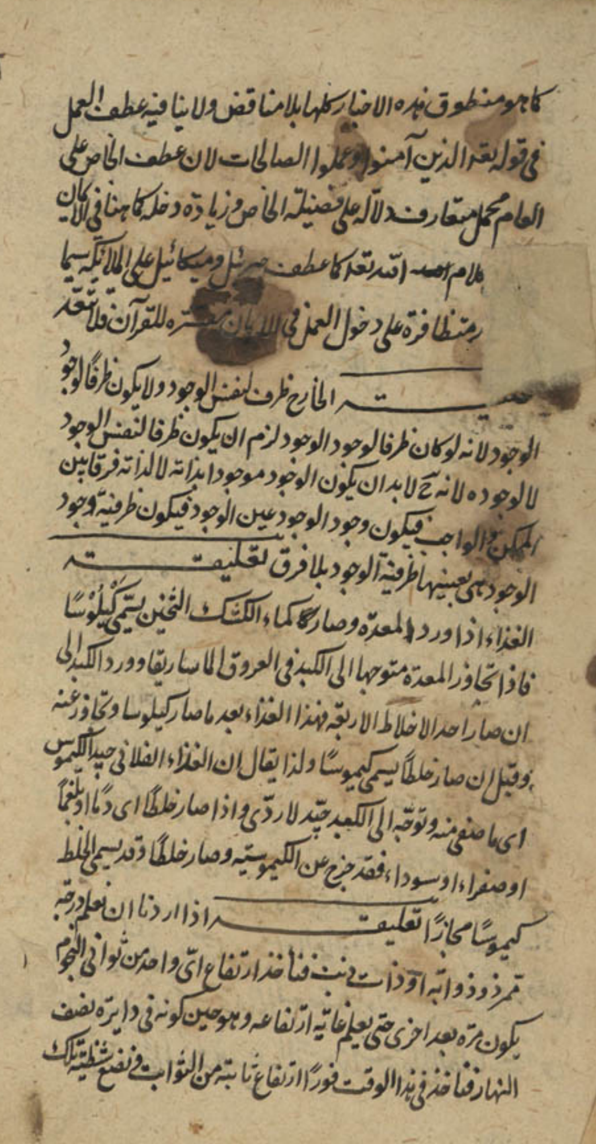
٧- بيان حال مصنف واعتقاد صوفيه

- زاد المسافرين وتحفة السالكين همه بخط
مؤلف سيد اسماعيل خاتون آبادي است والحمد لله


مجلس شورای ملی
کتابخانه

بسم الرحمن الرحيم وبه نستعين افض علي يا الله

تعليقة ... متعلقة بالخبر الوارد في
السبق الى الايمان من كتاب الكفر والايمان من الكافي من ان للايمان
درجات ومنازل يتفاضل المؤمنون فيها عند الله كالية ... الخيل [illegible] عند
الرهان يوم الرهان اعلم ان تفاضل الايمان ... [illegible] الرمان
وتقدم ايمان السابق على المسبوق زمانا او يكون لكثرة
اليقين ويكون بكثرة العمل والعبادات وهذه الفضائل الثلث
قد تجتمع وقد تفترق فقد يجتمع الزماني والاعتقادي وهذا هو الغالب
بل الزماني غالبا يستلزم الاعتقادي واضعفها العملي والآيات الدالة
على السبق بعضها محمولة على واحدة منها كآية من قبل الفتح وقاتل على الزماني
ومنها على اثنين منها كآية السابقون السابقون على الزماني والاعتقادي
وعلى هذا لا منافاة بين الاخبار والآيات وعليه يدل الاخبار الآتية بلا قصور
والفضيلة والتقدم لواحد باعتبار احد هذه الثلثة لا ينافي تقدم الآخر
في واحد آخر من هذه الثلثة وتأخره باعتبار الآخرين واقوى هذه الثلثة
هو الاعتقادي ثم الزماني ثم العملي بناء على ان العمل داخل في الايمان
كما هو



كما هو منطوق هذه الاخبار كلها بلا مناقض ولا ينافيه عطف العمل
في قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات لان عطف الخاص على
العام محمل متعارف لا لا على فضيلة الخاص وزيادة دخله كما هنا في الايمان
بل لام الحمد الله تعالى كما عطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة سيما
مع متظافرة على دخول العمل في الايمان ... للقرآن فلا تغفل

تعليقة ... الخارج ظرف لنفس الوجود ولا يكون ظرفا لوجود
الوجود لانه لو كان ظرفا لوجود الوجود لزم ان يكون ظرفا لنفس الوجود
لا لوجوده لانه ح لابد ان يكون الوجود موجودا بذاته لا لذاته فرقا بين
الممكن والواجب فيكون وجود الوجود عين الوجود فيكون ظرفية وجود
الوجود هي بعينها ظرفية الوجود بلا فرق

تعليقة
الغذاء اذا ورد المعدة وصار كما الكشك الثخين يسمى كيلوسا
فاذا تجاوز المعدة متوجها الى الكبد في العروق الماساريقا وورد الكبد الى
ان صار احد الاخلاط الاربعة فهذا الغذاء بعد ما صار كيلوسا وتجاوز عنه
وقبل ان صار خلطا يسمى كيموسا ولذا يقال ان الغذاء الفلاني جيد الكيموس
اي ما صفي منه وتوجه الى الكبد جيد لا ردي واذا صار خلطا اي دما او بلغما
او صفراء او سوداء فقد خرج عن الكيموسية وصار خلطا وقد يسمى الخلط
كيموسا مجازا

تعليقة ... اذا اردنا ان نعلم درجة
تمر ذو ذوابة او ذات ذنب فناخذ ارتفاع اي واحد من ثواني النجوم
يكون مرة بعد اخرى حتى يعلم غاية ارتفاعه وهو حين كونه في دائرة نصف
النهار فناخذ في هذا الوقت فورا ارتفاع ثابتة من الثوابت في نصف شاليتة تلك

الثابتة التي اخذنا ارتفاعها في هذا الوقت على الفور على ارتفاعها الموجود فما
وقع من درجات البروج على نصف النهار فهي درجة ممر ذلك الواحد من ثواني
النجوم المراد درجة ممره وبهذا الطريق يمكن معرفة درجة طلوعه من البروج
واما درجة تقويمية فيمكن اذا قارن ثابتة او كوكبا آخر باخذ درجة [illegible]
تقويم تلك الثابتة [illegible] ذلك الكوكب فهي درجة تقويم ذلك [illegible] من
ثواني النجوم تعليقة قال صاحب المنهل [illegible]
منه اسود ومنه اصفر والمشهور ان الخيري الاصفر هو الورد الذي [illegible]
بهميشه بهار الذي يكون في اكثر الفصول واما الاسود فليس بمعلوم [illegible]
تعليقة في الكافي في باب النية نية المؤمن خير
من عمله ونية الكافر شر من عمله وبيانه ان نية المؤمن هي ما تقتضيه طينته
وجبلته الخيرية الحسنة وهي التي تبعثه على ملازمة التقوى والعمل للتقرب
اليه فهذه النية خير من عمله لان العمل حسنة واحدة وثوابه ثواب حسنة
واحدة والنية منشا حسنات لا تعد ولا تحصى يتصدر عنه بسبب هذه النية
ابد الآبدين وباعثة له عليها الى آخر الابد وثوابها النعيم الدائم ابداً كما ورد
في الخبر ان علة الخلود في الجنة مع ان العبادة في مدة الدنيا في زمان قصير
ان نيته لما كانت في الدنيا هي انه لو كان في الدنيا ابدا العبد الله دائما
فلذا جعل جزاءه الجنة ابدا لهذه النية فيكون النية والقصد والسجية
هي المناط ولا بد ان تكون خيرا والعمل لو وقع متلازمة حسنا مع فساد
النية لم ينفع لانها ستجره الى المعصية ويكون معصية غالبة ولو وقع
متلازمة قبيحا لم نضره مع حسن النية لانها ستجره الى الطاعات وقس

على المؤمن

على المؤمن الكافر وقياس النقيض بالنقيض وهذا ما يقال ان فلانا خير نفسه
وشر نفسه وان فلانا خير الطينة وفلانا شر الطينة وما قيل في معنى الخبر ان
المراد من النية النية الى الصحة [illegible] وغيره من التخصيصات فمنشاؤه
عدم التفطن لمعنى الخير ومعنى النية وزعمهم ان النية هي التخيل وتكلف
[illegible] الشيء ولا يخفى فساده تعليقة [illegible] استدل [illegible]
[illegible] على بطلان الوجود الذهني بان [illegible] الصورة الذهنية ان كانت
عين ما في الخارج فظاهر الفساد وان كان غيره ومباينا له فلا يكون علما
بما في الخارج لان المباين لا يكون علما بالمباين وجوابه ان المهية
بنفسها ومن حيث هي لها وجودان وجود في الخارج ووجود في الذهن
وباعتبار وجودها في الخارج تسمى بالعين وباعتبار وجودها في الذهن تسمى
بالصورة الذهنية والموجود في الذهن والعلم فيكون الصورة اذا كانت
علما بما في الخارج بمعنى ان المهية باعتبار الذهن علم بنفسها باعتبار الخارج
فيكون الصورة الذهنية والامر الخارجي واحدا بالذات والمهية مختلفا
بالوجودين العارضين للمهية فلا يكون مباينا احدهما للآخر كما هو الشق
الثاني من ترديد المستدل ولا عينا كما هو الشق الاول منه بل [illegible] عينا
بالمهية ومغايرا ومباينا بالوجود بلا قصور هذا في العلم بالكليات اعني
التعقلات واما في الخياليات والابصار فالظاهر هو الشبح لا المهية
بنفسها وان كان القول بالمهية والفرق بين لوازم الوجودين ولوازم
المهية ممكنا ايضا ودفع البحث عن لوازم المهية بان الحاصل في الذهن

الصورة

في الذهن هو زوجية الاربعة لا زوجية الذهن فيكون الذهن زوج الاربعة
لا زوج لنفسه بل ما فيه زوج ولا فساد فيه وبقي ح استدلاله الثاني ان لكل
صورة اختصاص بمادة لا يمكن ان تحصل في غيرها فالمادة الجبلية والصورة
الجبلية كيف اختصاصهما وكيف يمكن التخلف حتى يمكن القول بالوجود
الذهني فتدبر فيه الى ان يستقر [illegible] حاله تعليقة
لا شك انه يمكن استخراج تقويم ذوات الاذناب بذوات الحلق
قطعاً كتقويم القمر وغيره من الكواكب وهذا ظاهر ان وجد له ذوات
الحلق تعليقة في الكافي في باب من بلغه ثواب من الله عز وجل
على عمل روايتان حسنا وضعيفا ان من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه
كان له وان لم يكن على ما بلغه وفي الآخر ان من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل
ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه و
قد استدل الفقهاء من هذين الخبرين انه يجوز التساهل في ادلة السنن فيجوز
القول بالاستحباب ان كان الخبر الدال عليه ضعيفا غير مستدل به عند اهل
ولا يجوز العمل به عنده باعتقاده وا اقول لا يدل الخبران على هذا المطلوب
اصلاً لان الله تعالى قال عز من قائل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فلا
يكون الخبر خبراً حتى يكون بحيث لا يحتاج الى التبين والتثبت وهذا لا يكون
الا اذا جاز العمل به ولا يحتاج الى التثبت وذلك يكون حين يكون العمل
به جائزاً وح يكون خبراً ويدخل تحت قوله من سمع شيئاً من الثواب و
تحت قوله من بلغه فاذا كان الخبر ضعيفاً غير جائز العمل باعتقاده لا يدخل
تحت من سمع وتحت من بلغه فلا يجوز العمل به وليس له ثواب على العمل به

فلا فرق اذن بين السنن والواجبات في هذا المعنى واما قوله وان
كان لم يكن على ما بلغه فمعناه انه اذا بلغ الخبر اليه وسمع على الوجه المعتبر
في السماع والبلوغ بحيث لا يحتاج الى التثبت وعمل به فله الثواب وان
لم يكن على ما بلغه في الواقع وظاهر هذا جار في الخبر الواصل الينا بالسند
الصحيح وبالسند الضعيف وغيرهما بلا فرق فلا يجوز العمل بالاخبار التي ليس
فيها شرائط جواز العمل بها وشرائط صحة الاستدلال بها واجباً كان ما
يستدل به ام مستحباً بلا فرق لكن الشرائط المذكورة مختلف فيها انتقاداً(?) و
اثباتاً عند العلماء وكل مكلف باعتقاده ومؤاخذ به وكل يعمل على شاكلته
وعلى نيته تعليقة لا شك لنا ان الله
تعالى شانه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي بالشهود العيني وهذا هو الذي
نفاه الحكماء واثبتوا له تعالى العلم بالجزئيات على الوجه الكلي متعالياً عن
الزمان والدهر بحيث لا يكون فيه كان وكاين وسيكون اي ليس في
علمه مضي ولا حال ولا استقبال وهذا العلم لا تفاوت فيه الايجاد وعدمه
بل هذا العلم سابقاً على الايجاد ومع وبعد الايجاد واحد وهذا العلم هو الذي
تواتر اخبار اهل البيت بثبوته له تعالى وقلّ ما يوجد في الاحاديث ما يخالفه
كما يظهر بالرجوع الى باب التوحيد من الكافي وغيره واما الشهود العيني
فلا شك انه يجري فيه التغير ويكون فيه كان وكاين وسيكون فلو كان
الله تعالى علمه بطريق الشهود العيني لزم اثبات علم له تعالى مخالفاً للاخبار
والقول بعلمه تعالى علماً ينفيه الاخبار ويكون دليلاً للحكيم على نفي هذا العلم

هو رائه لكن الحق بناءً على اصله من ان العلم لا يكون الا بطريق الصورة والحق ان الربط القابلى كما هو علة العلم فالربط الفاعلى ايضا علة العلم كما الهم به المحقق الطوسى رضوان الله عليه والجزئيات معلومة له تعالى بطريق الشهود العينى على نهج الربط الفاعلى وليس هذا منافيا للاخبار لانه يثبت في الشريعة الالهية لله تعالى امران العلم والسمع والبصر فالعلم هو العلم ليس فيه كان وكاين وسيكون وهو السابق على الايجاد القائل به الحكماء والسمع والبصر هو العلم بالمسموعات والمبصرات على طريق الشهود العينى وهو الرؤية والسمع ونفى هذا عن الله تعالى كفر صريح مخالف للنص القرآن ومخالفة نص القرآن صريحا كفر وان لم يكن اجماعا قال الله عز وجل ان الله هو السميع البصير يعلم ما يأكلون وما يدخرون يعلم ما يسرون وما يعلنون سمع الله قول التى تجادل وغير ذلك من الآيات التى تدل على هذا المعنى ففى الاخبار التى بين العلم بالذى لا يكون فيه كان وكاين وسيكون لما سئلوا عن العلم بينوا العلم لا السمع والبصر فلو سئلوا عن السمع والبصر لفسروه بالشهود العينى وعلى هذا فتلائمت الاخبار والآيات بلا خلاف وتعارض والله المستعان وعليه التكلان تعليقة الحركة توجد فى ثلث مقولات عند القدماء الكم والكيف والاين والشيخ الرئيس صرح فى النجاة بوجود الحركة فى الوضع فعلى رائه يوجد الحركة فى اربع مقولات وعلى رأى القدماء فى ثلثة والاستاد المرحب قائل بان الحق ان الحركة فى مقولة الوضع ليست فيها بالذات بل بتبعية الاين فالحركة فى الاين بالذات

وبتبعية الحركة

وبتبعية الحركة فى الاين يكون الحركة فى الوضع واقول الحق ان المكان ليس امرا موجودا فى الخارج وراء الاجسام بل متى ثبت تناهى الاجسام وامتناع الخلاء لزم ان يكون الاجسام بعضها مماسا للبعض من المحدد الى المركز بلا فرجة بينها وفضا بل لاصقة بعضها بالبعض حاوية سطح الحاوى منها بالسطح المحوى ولما كان الجمهور والعامة اشتهر بينهم ان هذا مكان لذلك ولكل شى مكان وامكنة الاشياء كذا ووصلنا الى مكان فلان وكلها على آراء موهمة لوجود شى سوى الاشياء هو المكان والاشياء موجودة فيه فذهب اوهام الخاصة والحكماء ايضا الى وجود المكان وسلموا وجود ما لا وجود له فذهب بعضهم الى ان المكان هو السطح وبعضهم الى انه هو البعد ومذهب البعد ظاهر البعد ومذهب السطح فى الحقيقة نفى لوجود المكان واصطلاح على تسمية السطح بالمكان لتصحيح العبارة العامة بقدر الامكان فهو اقرب الى الحق واما البعد الموهوم فهو وهم كما وهم العامة وكلاهما من واد واحد والعامة كالشعراء فيه يهيمون ثم الكلام فى الحركة فى الاين اى الحركة المكانية المسماة بالنقلة وتبعية الحركة الوضعية لها على ما يقول به الاستاد مع انه مناف لما ذهب اليه من نفى الاعتبارى وعدم وجود الاجزاء فى الاجسام المتصلة بالاعتبار وعدم مكان للاجزاء الوهمية حقيقة لعدم الاجزاء حقيقة فلا يتحقق الحركة الاينية فى الحركة المستديرة الفلكية التى لا يخرج الكل عن مكانه ومع عدم خروج الكل عن مكانه لا يتحقق حركة اينية للكل ولا للاجزاء لعدمها على رائه فالقول بعدم الحركة الوضعية بالذات على رأيه مشكل واما على رأينا

فليس تلك الصعوبة تعليقة قال الاستاد
ما بالذات لا يتخلف والاحراق ليس بلازم للنار والا لما تخلف في شان
ابراهيم عليه السلام وقال الشيخ في المقالة العاشرة من الالهيات ان التصور
المغضب فينا يقسر السبب المبرد فينا فيدفع البرودة الذاتية التي في المبرد
لما كان كلامه في اسرار الآيات فيستفاد ان قصة ابراهيم ع من هذا القبيل
واقول ان الحق ان النفس الانسانية لها مراتب في القوة والضعف
لا تتناهى فاذا قويت اذى قوة حتى قهرت القوى البدنية الشهوية والغضبية
وغيرهما قويت على التصرف في البدن باي تصرف شاءت واذا ترقت من
هذه المرتبة واتصلت بالعقل الفعال وساير العقول النورية وبالذوات الاحدية
تصرفت في ساير الاجسام الارضية والسماوية وصارت سببا لتصور تلك
الذوات النورية وتصور تلك الذوات سبب لوجود الاشياء في الاجسام
السماوية والارضية سواء كانت تلك الاشياء موافقة لمقتضيات تلك
الاجسام او مخالفة لها كشق القمر وتبريد النار على ما هو مذكور في فصل الالهامات
والدعوات من هذه المقالة والتضرع والدعاء من اسباب هذه القوة للنفس
وعلى ما ذكرنا ظهر انه يمكن ان يكون قصة ابراهيم من قبيل التصرف السماوية
المستتبعة لتصرف نفس ابراهيم الحاصل بالارتباطات الروحانية وان
يكون من قبيل التصور المغضب كما ذكره الشيخ واما عدم كون الاحراق
ذاتية للنار فبعيدة غاية البعد تعليقة في الكافي في باب
ذم الدنيا عن محمد بن يحيى عن علي بن الحكم عن المثنى عن ابي بصير عن ابي عبد الله

ع قال كان

ع قال كان ابوذر رضه يقول في خطبته يا مبتغي العلم كان شيئا من
الدنيا لم يكن شيئا الا ما ينفع خيره ويضر شره الا من رحم الله يا مبتغي
العلم لا يشغلك اهل ولا مال عن نفسك انت يوم تفارقهم كضيف
بت فيهم ثم غدوت عنهم الى غيرهم والدنيا والآخرة كمنزل تحولت
منه الى غيره وما بين الموت والبعث الا كنومة نمتها ثم استيقظت
منها يا مبتغي العلم قدم لمقامك بين يدي الله عز وجل فانك مثاب
بعملك كما تدين تدان يا مبتغي العلم يمكن ان يستدل به اصحاب الصوفية و
الحكماء القائلين بان الموت ومفارقة النفس هو قيام القيمة بلا فصل وكان
انكار اللحشر الجسماني ضمنا لا صريحا حيث صرح بان ما بين الموت والبعث
الا كنومة نمتها ثم استيقظت منها والتحقيق انه صريح في الحشر الجسماني
وان بين الموت والبعث فصلا وزمانا طويلا لكن في هذا الزمان حال
النفس حال النايم نوما طويلا وعذاب القبر الذي هو عذاب البرزخ
هو عذاب النايم اذا نام ورأى رؤيا ما يليه كلسع الافاعي ولدغ العقارب
والحيات ومثلها وثواب القبر هو ان يرى رؤيا حسنة كصحبة مع
الحسان والملاح وما وقع في بعض الاخبار انه يفتح في القبر باب الى الجنة
او باب الى النار هو اشارة الى هذا يعني انه ليس في الجنة لكنه يتنسم
من ريح الجنة حيث انه يرى رؤيا هو لو كان في الجنة لكان ما يراه واقعا
وكانه حقيقة كما هو الحال في اليقظة وبهذا ينطبق جميع الاخبار بعد التامل الشافي

تعليقة ذكر في التهذيب بطريقين صحيحين عن الكاظم عليه السلام انه قال ان علم ان الماء لا يدخل تحت الخاتم الضيق فليخرجه اذا توضأ وهذا يدل على انه لا بد في الاخراج من العلم بالعدم لا عدم العلم كما اعتبره الفقهاء وهو الظ لانه لا بد من اليقين بالفعل المكلف به ولا يحصل البراءة الا به لانه مكلف به باليقين ولا يزول اليقين الا باليقين

واقول يمكن ان يق العلم الشرعي ليس هو اليقين الحقيقي بل العلم العرفي وهو يحصل مع عدم العلم ولا يحصل مع علم العدم فلذا اعتبروه دون الاول والفقهاء فهموا من العلم في قولهم عدم العلم العلم العرفي فلذا اعتبروه وفهم التناقض لكن بعد في دفعه تأمل وفي الجواب نظر من اعتبار اليقين في بعض الاخبار بالمعنى الحقيقي ومن وجوه اخر فتامل

تعليقة قال الاستاد التدريج الذي اعتبره القوم في الحركة لا معنى له ولا وجه وا قول انى الحق انه لا معنى للتدريج في الحركة بمعنى التوسط التي هي موجودة في الخارج التي هي شخص واحد من المبداء الى المنتهى لكن يمكن القول بالتدريج في الحركة بمعنى القطع بمعنى ان وجودها الذي في الخيال تدريجي وهذا معنى صحيح يمكن القول به واطلاق القول به في الحركة لاجل خلطهم صفات الحركة بمعنى القطع وبمعنى التوسط احديهما بالاخرى كما هو ظاهر في جعلهم الحركة موجودة ومتصلة ومنطبقة على المسافة ومطابقة للزمان مع انها لا تجتمع في الحركة بمعنى واحد فتدبر

تعليقة الظاهر ان الملازمة بين المحالين واقعة لان الملازمة هي استحالة انفكاك الشيء عن الشيء وهذا المعنى يتحقق بين الشيئين

سواء كانا وجدا او عدما في نفسه او فرض احدهما وح فلا يرد انه لم لا يجوز ان يكون مستلزما لنقيض اللازم لما جاز استلزام المحال للمحال مثلا اذا فرضنا فرسية زيد فيلزمه ح نا هقية زيد فلا يجوز ان يق انه لم لا يجوز ان يلزم فرسية زيد لا نا هقية زيد لما جاز استلزام المحال للمحال لان ح يرفع الملازمة بين فرسيته وناهقيته وهي محال لا يق غاية ما في الباب استلزام المحال للنقيضين وهو محال على تقدير محال وهذا جائز لانا نقول حق ان استلزام المحال للمحال جائز لا فساد فيه لكن رفع الواقع الذي هو الملازمة بين فرسيته وناهقيته محال لا يجوز ورافعه باطل قال الشيخ في الحركة في الطبيعي يجوز ان يكون الشيء متحركا لذاته ثم يتوهم محال فيعرض من توهمه ان يصير هو غير متحرك لذاته ولا يلزم من ذلك المحال ان تيغير حكمه بمحال يلزم من ذلك المحال بل يجوز ان لا يكون المتحرك لذاته بحيث اذا توهم جزؤه ساكنا سكن لكنه ح يجب عدمه فان قيل ان هذا مح قيل نعم وقد لزم محالا فرض قبله فهذا القول مما ليس يحضرني له جواب اقنع به ولا يبعد ان يكون عند غيري له جواب انتهى والكلام بعد محل تامل كما قال

تعليقة الحركة تتعلق بامور ستة والاستاد ينكر تعلقها بالمبداء والمنتهى بناء على عدم وجودهما في الحركة الفلكية بالفعل والمبداء والمنتهى بالقوة والاعتبار كما يقول الشيخ لا يلائم مذهبه لانكاره لاعتباري وكذا ينكر تعلقها بالزمان بمعنى توقف وجود

الحركة على وجود الزمان بل الامر بالعكس وهذا احق لكن التعلق اعم
من التوقف فلا يرد على كلام الشيخ بحث التعليقة
قال الشيخ في تشريح القانون فصل في تشريح عظام الفكين والانف اما عظام
الفك الاعلى فيتبين عددها مع تبييننا عدد دروز الفك فنقول ان الفك
الاعلى يحده من فوق درز مشترك بينه وبين الجبهة مار تحت الحاجب من
الصدغ الى الصدغ ويحده من تحت منابت الاسنان ومن الجانبين درز
ياتي من ناحية الاذن مشتركا بينه وبين العظم الوتدي الذي هو وراء الاضراس
ثم الطرف الآخر هو منتهاه اعني انه يميل تاتيا الى الانسي يسيرا فيكون درزا
يفرق بين هذا وبين الدرز الذي نذكره وهو الذي يقطع اعلى الحنك طولا
فهذه حدوده واما دروزه الداخلة في حدوده فمن ذلك درز يقطع اعلى
الحنك طولا ودرز آخر يبتدي من عند ما بين الحاجبين الى محاذاة ما بين
الثنيتين ودرز يبتدي من عند مبتدا هذا الدرز ويميل عنه منحدرا الى محاذاة
ما بين الرباعية والناب من اليمين ودرز آخر مثله في الشمال فتتحدد اذن
بين هذه الدروز الثلثة الوسطى والطرفيين وبين محاذاة منابت الاسنان
المذكورة عظمان مثلثان لكن قاعدتا المثلثين ليستا عند منابت الاسنان
بل يعترض قبل ذلك درز قاطع قريب من قاعدة المنخرين لان الدروز
الثلثة يجاوز هذا القاطع الى المواضع المذكورة ويحصل دون المثلثين عظمان
يحيط بهما جميعا قاعدتا المثلثين ومنابت الاسنان وقسمان من الدرزين
الطرفيين وينفصل احد العظمين عن الآخر بما ينزل من الدرز الاوسط فيكون
لكل عظم زاويتان قائمتان عند هذا الدرز الفاصل وحادة عند النابين
ومنفرجة عند

ومنفرجة عند المنخرين ومن دروز الفك الاعلى درز ينزل من الدرز
المشترك الاعلى آخذا الى ناحية العين وكما يبلغ النقرة ينقسم الى شعب
ثلث شعبة تمر تحت الدرز المشترك مع الجبهة وفوق نقرة العين حتى
تتصل بالحاجب ودرز دونه يتصل كذلك من غير ان يدخل النقرة و
درز ثالث يتصل كذلك بعد دخول النقرة وكل ما هو منها اسفل بالقياس
الى الدرز الذي تحت الحاجب فهو ابعد من الموضع الذي يأتيه الاعلى
ولكن العظم الذي يغرزه الدرز الاول من الثلثة اعظم ثم الذي يغرزه الثاني
ثم الذي يغرزه الثالث واما الانف فمنافعه ظاهرة هذا الا عبارة الشيخ

تعليقــــــة في العقيده قد روي ان الكعبه سميت كعبه لانها مربعه
وصارت مربعه لانها بحذاء البيت المعمور وهو مربع وصار البيت المعمور مربعًا
لانه بحذاء العرش وهو مربع وصار العرش مربعًا لان الكلمات التي بني الاسلام
عليها اربع وهي سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وقد روي انها
سميت كعبه لانها وسط الدنيا اقول اما وجه كون الكلمات اربعًا فلانه اذا نظر العاقل
الى الله سبحانه وانه تعالى واحد احد ليس احد في مرتبه ذاته الاحديه الواجب لذاته
الذي هو ايس محض وما سواه ليس صرف عدم في ذاته قائلا لمن الملك
اليوم استشعر لتنزيهه عن المثالب قائلا سبحان الله فلما نظر الى افاضه
الوجود منه تعالى ثانيا الى المخلوقات التي هي ما سواه تعالى وانعام الله تعالى نعمه
الوجود والكمال وساير النعم مخلوقاته شكر نعم الله قائلا الحمد لله ثم لما نظر ثالثا
الى هذه الكثره التي كلها لها بهاء وحسن وفعل وافاضه سيما المجردات الملكوتيه
والكواكب النيره الجبروتيه قائلا هذا ربي منكرا له حين افوله وغروبه واستكشف
عن هذه الشبهه بالتامل والرجوع الى عقله استغفر ربه ونفى الوهيه ما سواه
قائلا لا اله الا الله اقرارا بالتوحيد ثم لما نظر رابعا الى كثره مخلوقاته وعباده
والائه وجبروته في الالهيه وخلقته للاشياء بهذا النحو البديع تعجب وتحير
في عظمه خالقه قائلا الله اكبر فبهذه الاعتبارات الاربعه اختير هذه الكلمات
الاربع وبني الاسلام عليها لان هذه الاعتبارات هي فطره الله والدين القيم و
الصراط المستقيم واما وجه كون الكعبه وهي كل من علا وارتفع وسط الدنيا
فلان الكعبه بل كل نقطه من الكره كالارض وسط بالنسبه الى الكره ومرتفعه
بالنسبه اليها اذا اعتبرت محلا وبلده وكون مكه المباركه وسط الدنيا بهذا الاعتبار

الخصوص

تعليقه في العقيده قدروي

ظاهر وباعتبار انها وسط معمورة الدنيا ايضا حق وان كان مخالفا لظواهر
كلام الرياضيين لكن في التحقيق لا ينافي اقوالهم لان مكة شرفها الله تعالى وان
كانت في اوايل الاقليم الثاني عرضا وعرضها احد وعشرون درجة واربعون
دقيقة لكن في الحقيقة في وسط المعمورة عرضا لان شمالها من المعمورة ثلثون
درجة تخمينا وجنوبها باعتبار وجدان المعمورة في جنوب خط الاستواء
ستة وثلثون درجة تخمينا لكن قليلة العمارة بل الشمال منها ايضا هذا القدر
مع اعتبار قلة العمارة هذا في العرض واما في الطول فلانه وان كان
طولها سبعة وسبعون درجة فليست في المنتصف لكن لقلة العمارة
في نهاية الشرق وكثرة العمارة في بداية الغرب انجبر التفاوت وصارت
وسطا للدنيا والمعمورة بها وايضا ففي جانب منها الهند وجانب آخر الحبشة
وجانب آخر الروم وجانب آخر العراق والترك فاستوت بالنسبة الى
البلاد وهي ايضا بالنسبة اليها فصارت وسطا للدنيا تعليقة

ذهب الاستاد المرتب الى انه لا ادراك للمجرد الا للمجرد وليس لمانع للادراك
الا المادة وعلايقها وعلى هذا فلا يمكن الادراك الا للذي النفس المجرد فكل شيء
يدرك فله نفس مجردة حيوانا كان او انسانا او غيرهما ومن هنا ذهب
الى اثبات النفوس المجردة للحيوانات وغيرها وهذا خلاف ما عليه القوم من
ان ادراك المعقول الكلي لا يكون الا للمجرد لا الادراك مطلقا لا يكون الا
للمجرد وللفكر فيه مجال تعليقة

قيل في قول سيد الساجدين
يا من لا يكدر عطاياه بالامتنان انه تعالى منّ على خلقه بنعمه وعدّ عليهم نعمه في مقام
الامتنان حتى قال فباي آلاء ربكما تكذبان فكيف يقول عليه السلام

ذلك فقال

ذلك فقال بعض المعاصرين لا منافاة بينهما لان امتنانه تعالى لا يثقل على خلقه
كما يثقل امتنان بعض الخلق على البعض وانا اقول لا يخفى فساده بل الجواب انه تعالى
ما منّ على احد بل عدّ النعم تذكيرا لا امتنانا ولذا قال المفسرون انه تعالى في مقام
الامتنان لا انه تعالى امتنّ بالفعل ثم قال المعاصر جوابا من هذا السنخ انه
تعالى حين النعم ما كدر النعمة حين الانعام بالامتنان وتوقير النعمة موافقا لقوله
تعالى ولا تمنن تستكثر ولقوله عم اذا حقرته اي المعروف هنأته واما
ذكر النعم وتعديدها بعد الانعام لاغراض فلا يكون امتنانا تعليقة

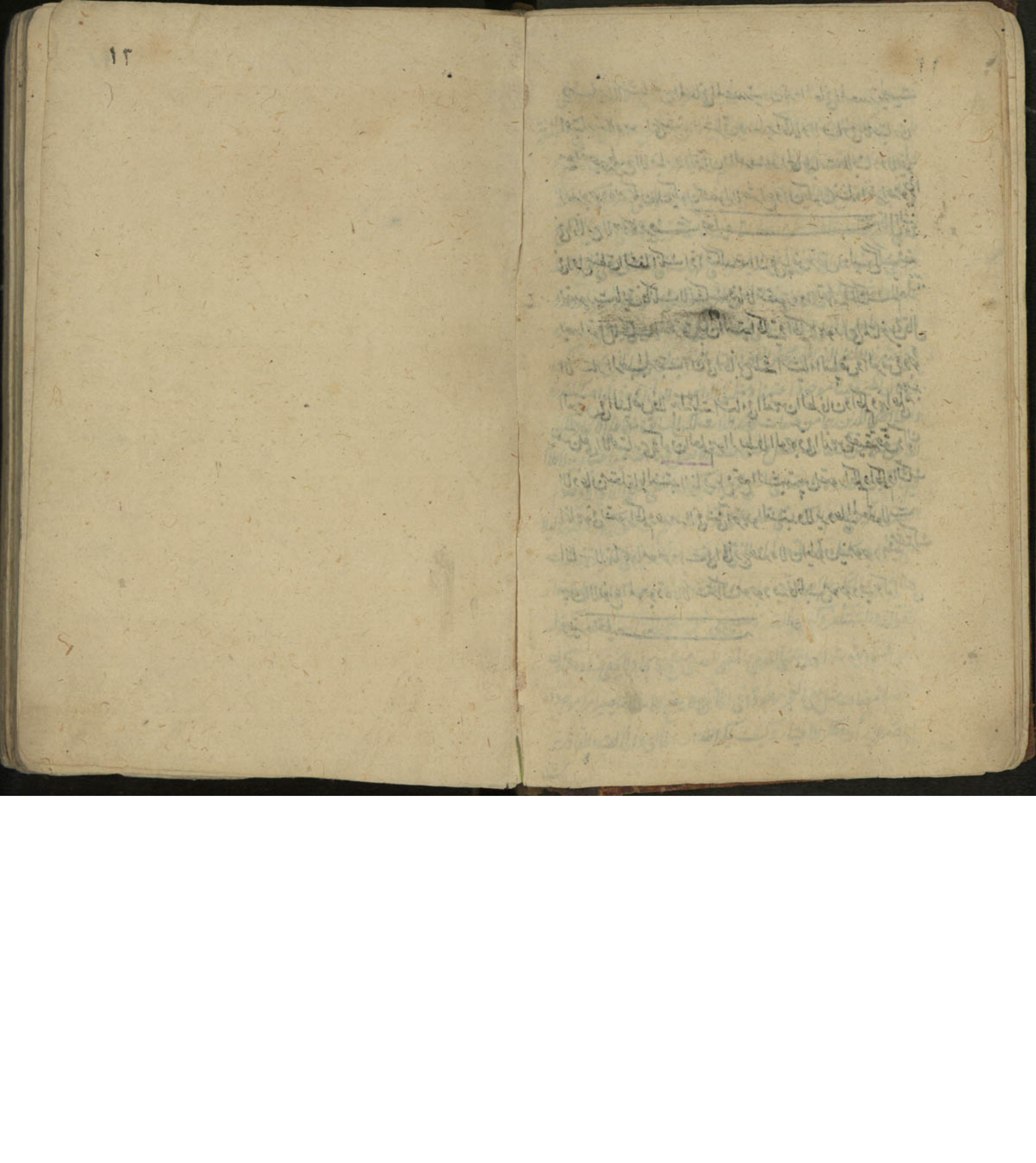
قيل في قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا
ان هذا لا يدل على حلية الخمر والسكر لانه بمنزلة قوله انعمنا لكم بنعمة العنب والتمر
فتتخذون منه حلالا وحراما سيما مقابلة السكر بالرزق الحسن بلفظ تتخذون
واقول انهم نقلوا انه لما نزل هذه الآية اخذوا يشربون لما فهموا منه انه حلال
لانه دال في الواقع على الاباحة والحلية ولا شك انه كما لا يدل على الحلية لا يدل
على الحرمة فبقي في حكم المسكوت المحكوم بقول المعصوم اسكتوا عما سكت الله
وايضا قيل ان قوله تعالى في شان الخمر انه رجس من عمل الشيطان يدل على عدم
حليته ابدا اصلا لان الرجس لا يحل اصلا ابدا وكذا عمل الشيطان اي عمل الشر
لانه معناه وليس معناه ابليس لانه صار شيطانا بعد العصيان لا قبله وهذا
حسن لكنه ليس محل النزاع لان النزاع في انه ما نهى الشارع عنه في صدر الاسلام
بل بعد حين كساير المنهيات لاجل مصالح بل صار الدين كاملا بتدريج وفرض
الفرائض ونهي عن المحرمات على مهل حتى نزل اليوم اكملت لكم دينكم والا فا

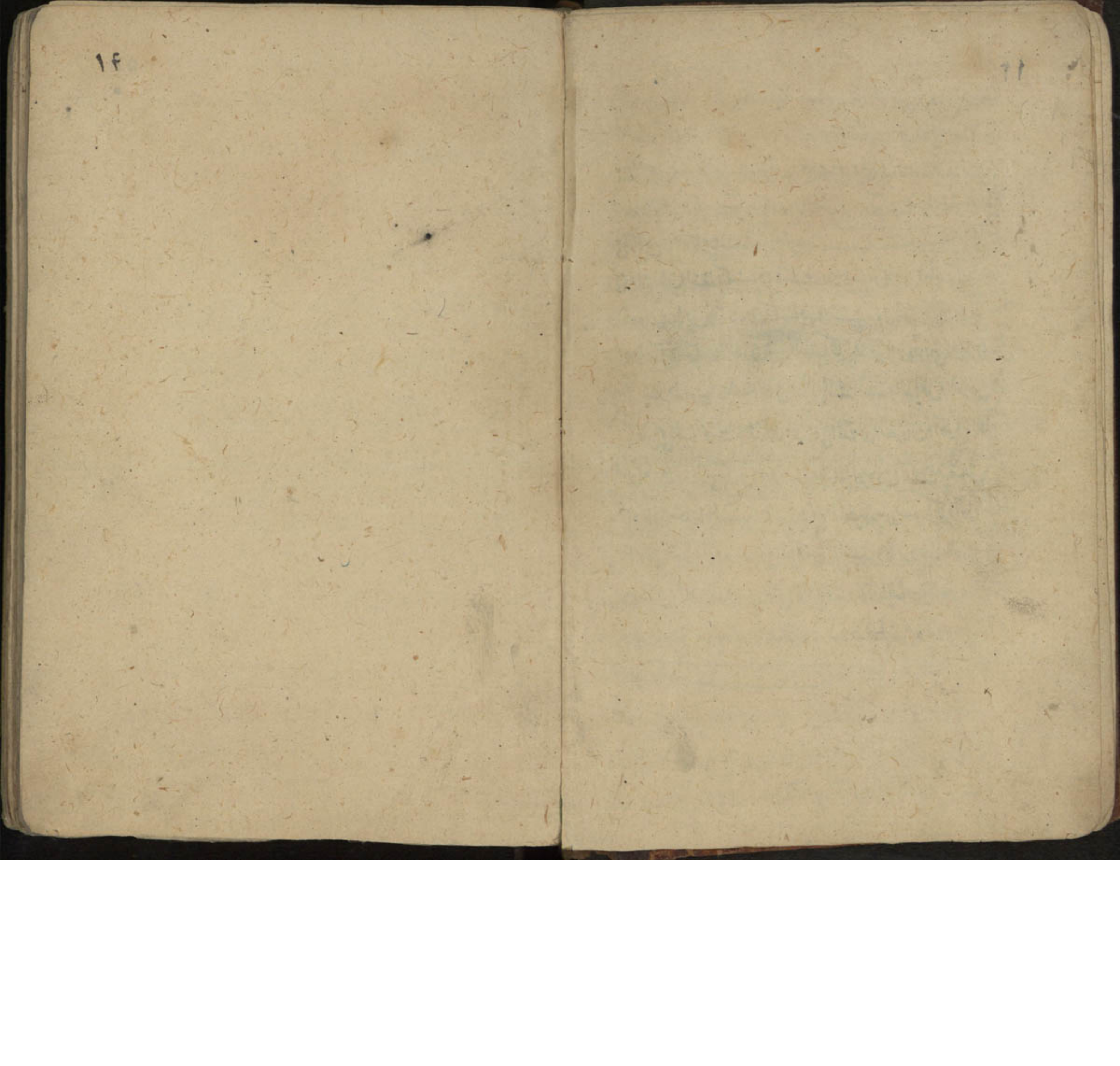
الامور الشرعية كك بل المقصود انه متى حكم الشارع بالانتهاء عنه لا كونه رجسا
من عمل الشيطان تعليقــــة ان الضعف منجبر بالشهرة بين
الاصحاب المراد بها اصحاب الحديث والرواة واصحاب الكتب الاربعمائة
واصحاب الائمة الهدى الآخذين سيرة عمل الشيعة من المعصوم لكونهم في
خدمتهم عليهم السلام لا المراد اصحاب الشيعة اي المجتهدون من الشيعة
الواردون بعد الشيخ الطوسي كما فهمه زين الدين رحمه الله ونقل في شرح الدراية
واعترض عليه بانه لا يجبر الضعف لان الاعتراض انما يرد على ما فهمه لا على الاول
اذ لا شك في ان الشهرة على الاول حجة فكيف لا يجبر الضعف تأمل توقف
والا فارجع حتى تعرف تعليقــــة نقل من تفسير الكواشي
في تفسير قوله تعالى هو اهل التقوى واهل المغفرة قال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اجعلنا من
اهل التقوى واهل المغفرة الاول من الاول والثاني من الثاني من المجهول
والاول من الثاني والثاني من الاول من المعلوم اقول يعني الله متقى من المفعول
والرسول متقي من الفاعل والله غافر من المعلوم والرسول مغفور من المجهول هكذا افهم
تعليقــــة من شبه بعض الرياضيين من النصارى ان الخطين
الموضوعين على التقارب لا يلتقيان وان اخرجا الى غير النهاية لانا اذا وصلنا
بين طرفيه من جهة التباعد ولا شك ان الخط الواصل اقصر من مجموع الخطين فاذا
نصفنا الخط الواصل وفصلنا من كل واحد من الخطين الموضوعين على التقارب
من جهة الخط الواصل مثل النصف ووصلنا بين موضع الفصل وبين النصف
حصل مثلثان ولا شك ان نقطة الفصل من احد الموضوعين غير نقطة الفصل من
الآخر ولا محالة يمكن الوصل بينهما بخط وننقل الكلام الى الخط الواصل وهكذا الى غير

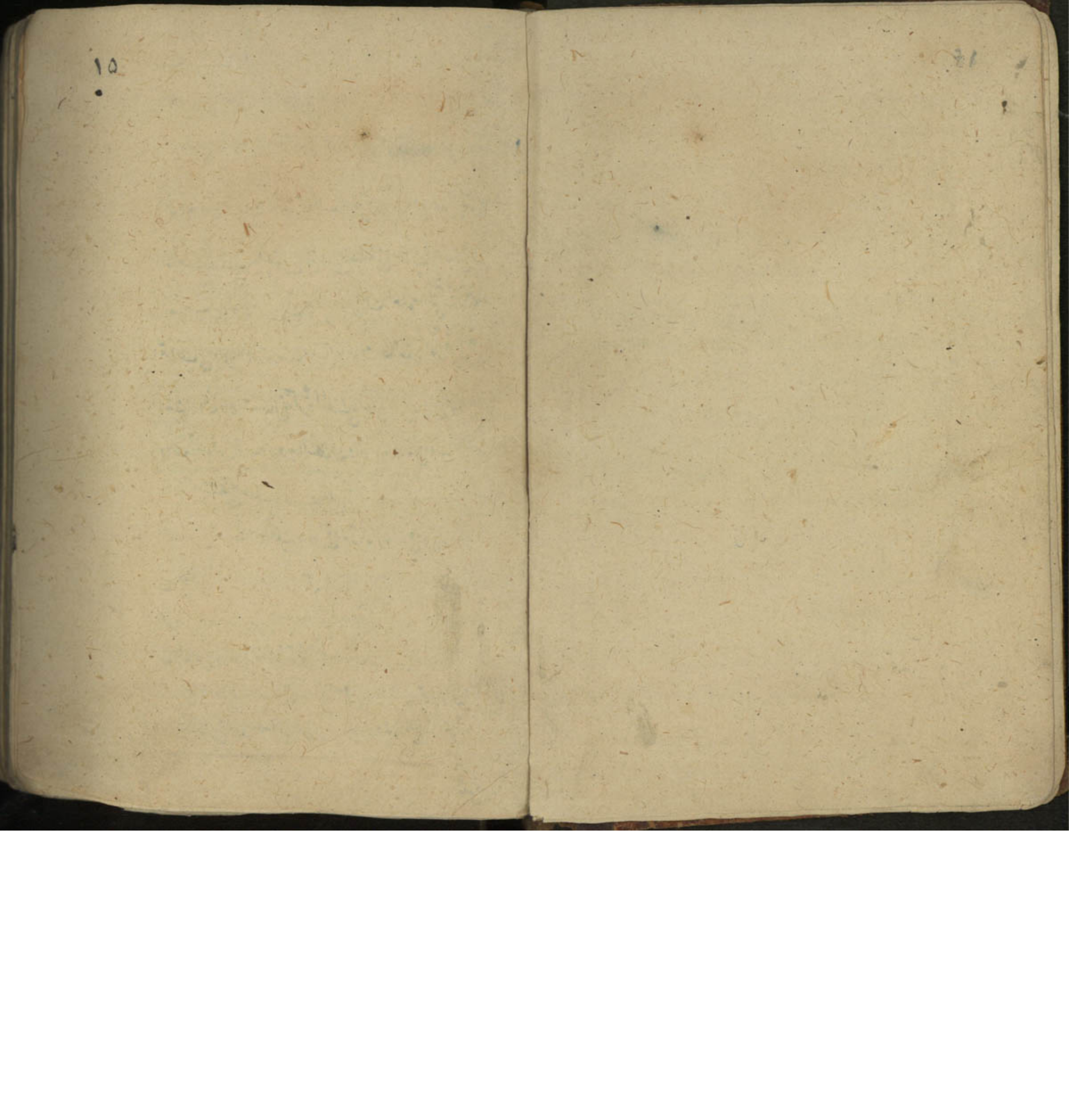
النهاية فلا يحصل الالتقاء على هذه الصورة
اقول الجواب ان هذا يلزم بعينه في كل مثلث
لان كل مثلث فمجموع ضلعيه اطول من الضلع الثالث فلا شك انا اذا نصفنا
القاعدة وفصلنا من كل من الضلعين مثل النصف من طرف القاعدة و
وصلنا بين المفصل وبين المنتصف حصل مثلث وكان المفصل من احد الضلعين
غير المفصل من الآخر ويمكن الوصل بينهما بخط وحصل مثلث آخر وننقل الكلام
اليه وهكذا الى غير النهاية مع ان الخطين ملتقيان من غير فساد على هذه الصورة
فلزم بالضرورة ان الفساد ليس من عدم الالتقاء
بل من جواز قسمة الخط الى غير النهاية ولكن كل ما خرج
الى الفعل من القسمة فهو متناه لكن بعد قابل للقسمة
الى غير النهاية وهذا احق وهو مذهبنا في جواز قسمة الخط وغيره الى غير النهاية بمعنى
لا يقف الى حد بلا فساد مع ان في الشبهة وجوها اخر من الفساد تعليقــــة
نقل اهل الرياضي ان ظل كل شيء مساوله اذا كان الشمس في ارتفاع خمسة واربعين
درجة اعني نصف الدور فاعترض عليه بعض ابناء فضلاء الزمان على سبيل الامتحان ان هذا
باطل لانه يلزم ان يكون الزاوية الحاصلة عند مركز المقياس من الخط الواصل بينه
وبين مركز الشمس والزاوية الحاصلة عند طرف الظل من الخط الواصل بين
طرف الظل وبين مركز الشمس متساوية وهذا باطل على هذه الصورة
والجواب ان هذا احق لو كان للمقياس قدر محسوس
وهذا باطل لان اختلاف المنظر في الشمس ثلاث دقائق
فلو كان المقياس نصف قطر الارض لما كان له
قدر محسوس فكيف اذا كان اقل منه وكان مركز المقياس ورأسه
بمنزلة واحدة بلا تفاوت وانطبق الخطان الخارجان من الشمس فاتحد الزاويتان

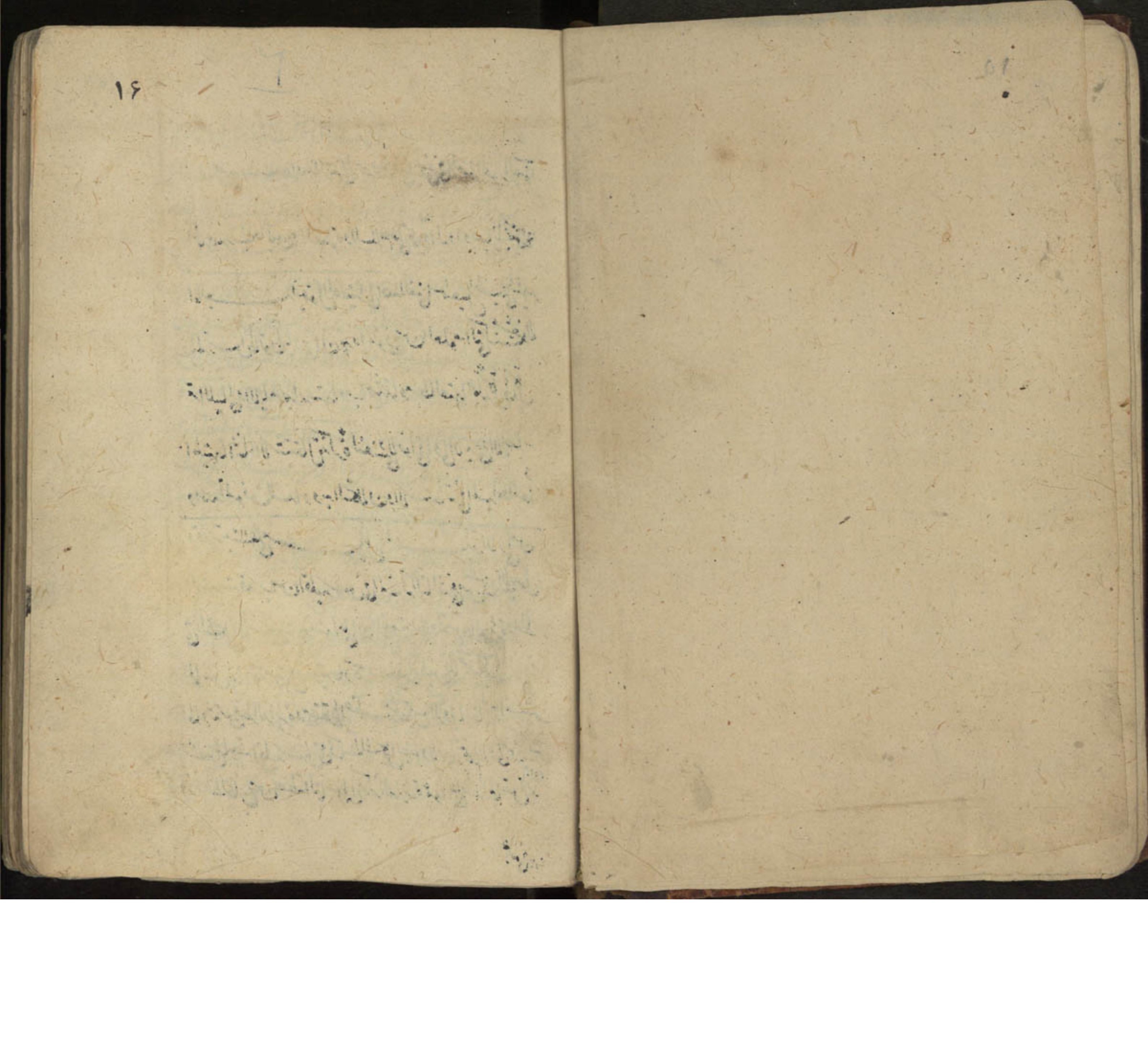
تعلیقــــــــــــــة الاعتباری لیس موجودًا فی الخارج ولا یکون موجودًا فی
المعتبر منه والمنتزع منه والا لم یکن اعتباریًا بل منشأ الانتزاع موجود فی الخارج کالمبدئیة
من المبدا والقدرة من القادر والعلم من العالم والمنشائیة من منشأ الآثار
فی الخارج ونقول هذا المعنی المصدری الانتزاعی فی الله کما قال الله تبارک وتعالی
افی الله شک فاطر السموات والارض فالفاطریة فی الله علی سبیل التوسع
ورجوع الصفات الی النفی فی نفی الزیادة ونفی الجهات فی الله حق کما فی الخبر اللفظ
واحد واختلف المعنی ای ان هذا المعنی الذی هو العلم والوحدة وغیرهما واحد و
اختلف المعنی لان فی الله عین وفی غیره زاید وفی احد لیس شیء غیره وفی غیره غیره
وفی الله هذا المعنی الذی نفهمه محض الفهم واعتبار الذهن لیس فی الخارج منه اثر لکن
لما کان نظیره فینا موجودًا اعتبرناه مثلی فی الواجب لان اثره فی الواجب کالقدرة
والعلم الذین هما من صفات الذات لکن السابق منهما علی الایجاد لکن
اللاحق منهما من صفات الفعل وصفات الافعال کلها اضافیة اعتباریة لا کلام
فیها وکون القدرة راجعة الی النفی یلزم ان یکون النفی مصحح للایجاد وعدم
الفطرة دالة علی عدم الشک فی الله وعمومی قوله الا یعلم من خلق یکون الخلق دلیلا
علی النفی وهذه کلها سفسطة والمراد بالنفی کما عرفت هو تصویر نفی الزیادة واثبات
اصل المعنی وانکار علم الله وقدرته وسایر صفاته بعبارة المصدر کما هو ~~[illegible]~~ متواتر
القرآن والسنة کفر وکون القدرة بمعنی نفی العجز مصحح الخلق السماء والارض کقوله
خلق السماء بقدرته ای بالمعنی العدمی والمعنی العدمی مصحح للایجاد لا یخفی فساده وکون
العدم المضاف مثل نفی العجز موجودًا فی الخارج لا یصح کلامه لانه یصیر امرًا موجودًا
فی الله علی رأی منکر الاعتبار وکیف ینکر احد ان الخالقیة والعالمیة والقادریة
وسایر الاشیاء

وسایر الاشیاء مع المعانی المصدریة ان هذه المعانی المصدریة لیست
اعتباریة کما هو رای شیخ الاشراق وسایر الحکماء ولا فساد فی الاعتباری
مع تصحیحه لجمیع الاخبار والقرآن والعرف والمخاطبات ملا فساد ولا یقول
احد بوجوده نعم یمکن ان یکون محض الاختراع وان یکون منشأ انتزاعه موجودًا
فی الخارج لا هو کما عرفت تعلیقــــــــــــــة قال الشیخ
فی اول منطق الشفا انک اذا شککت ان کل ابیض عرض اولیس کک فقد
تصورت ما یقول فانک لا تشک فیما لا تتصوره ولا تفهمه ولکنک لم تصدق به
بعد اقول لا شک انه فرق بین النسبة الحکمیة والحکم کما هو رای المتاخرین وقال
الاستاد الرجب المرجب ان فی الخارج ثلثة اشیاء البیاض والعرض ووجود
العرض فی البیاض فلا بد له ثلثة اشیاء فی الذهن الطرفان والحکم وهذا علی مذهبه
من نفی الاعتباری وکون العلم هو الربط لا الوجود فی الذهن حقیقة حق وکون
الاذعان متعلقا بالنسبة لا ینافیه بل وقع الشبهة بین تصور الحکم والحکم والشک
انما هو فی تصور الحکم وعدمه لا فی شیء آخر هو النسبة ولا یرد علیه المعقولات
الثانیة لانها کلها موجودات فی الخارج عنده لان الحیوان فیه موجود وفیه مشترک
بین الانواع الموجودة فالاشتراک موجود فیه فالجنس موجود فیه وکذا الکلی
وغیره تعلیقــــــــــــــة









بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي وعوني في التتميم والفوز بالصواب

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله واوصيائه اجمعين

اما بعد فيقول الفقير الى الله الغني اسمعيل الحسيني الشهير
بالمدرس الخاتون آبادي ان هذه انموذج من العلوم التي كنت مشغولا
تمام الليالي والايام بمدارستها ومباحثتها ومطالعتها جملة كلاً في كل
امليتها اثناء الاشتغال تذكرة لنفسي ولاخواني اولي الايدي والابصار
والله الموفق للسداد وبه التكلان والاستعانة في المبداء والمعاد

وقد رتبته على مسائل المسئلة الاولى من
الهندسة قد برهن اقليدس في المقالة الثالثة من كتاب الاصول
في الشكل الخامس عشر منها على ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط
المماس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فلا محالة يكون الزاوية
الحادثة من قطر الدائرة ومقعرها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة
الخطين لما بينه اقليدس في ذلك الشكل ايضا ولانها تتمم الاولى من قائمة
اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة عمود على خط المماس كما بين

عليه في هذه المقالة ويلزم من ذلك انه اذا تحرك القطر من طرف المركز
اذ في حركة مع ثبات نقطة التماس يصير الزاويتان الحادثتان من القطر والدائرة
بعد الحركة اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان اي قدر
تحرك القطر ينضاف الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين هي
اعظم من الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس التي متممة للزاوية
الحاصلة من الدائرة والقطر فيكون مجموعهما اعظم من قائمة فيلزم ان
يصير مقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير
مساويا له وهذا هو الطفرة ويلوح الامر من النظر في دائرة ب جـ
على قطر ب جـ والخط المماس لها ا ب ه وخط ب د منطبقا تارة
على قطر ب جـ ومفترقا عنه اخرى بالحركة من جانب المركز مع ثبات
طرفه المنطبق على ب نقطة التماس وبقاء قطر
ب جـ على ما كان قال السيد الداماد ره ثم اهل اي ضعفت
الى الذي يقول وهو ممن قد يستطيل على اهل
صقع التحصيل يعني الفاضل المحقق جلال الملة والدين محمد الدواني في
رسالة انموذج العلوم يقول وهذا الاشكال مما لم يصل الينا من احد من
الفضلاء والاذكياء حله ثم شرع هذا الفاضل في جوابه وانا بعون الله
وحسن توفيقه قد الهمت بجواب هذا الاشكال وما يرد على جواب
المحقق الدواني والسيد الداماد وجواب آخر دار على السنة اهل عصرنا من

الفضلاء والاذكيا، وانا اذكر اولاً ما خطر بالي من مهب العناية الرحمانية
وعين الحقيقة الصمدانية بارقاً من البروق الروحانية ثم بعد ذلك
اشرع في نقل ما قال الافاضل فيه وما عليه وله بتفصيل واف فاقول وبالله التوفيق
ان الجواب في حله موقوف على مقدمات اوليها ان الخط قسمان مستقيم
ومستدير والمستدير پركاري وغير پركاري وغيره لا بحث لنا عنه وقد وقع
الاصطلاح على التسمية البركاري بالمستدير والمستقيم والمستدير المصطلح
متباينان بالنوع قال بهمنيار في التحصيل في بيان ان خطا واحدا وسطحا واحدا
لا يكونان موضوعين للتسطيح والكرية والاستدارة والاستقامة وفي ان
الخط المستدير يخالف المستقيم مخالفة نوعية لا شخصية اما بيان ان السطح
الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعاً للكرية والتسطيح في الوجود فلان هوية الخط
في الوجود ان يكون طرف السطح وهوية السطح ان يكون طرف الجسم فما
لم يعرض للجسم زوال عن هيئة لم يعرض للسطح ولا للخط فقد عرفت ان الصورة
الجسمية تتقوم بالصورة الطبيعية وان الاشكال والمقادير تختلف بسبب
اختلاف الصور الطبيعية والجسم اذا كان يابسا لم يقبل التنحية وان كان
رطباً يقبلها بان تتفرق اتصال الحدبة عند التنحية او تتبدد عند الاستقامة
واذا تفرق اتصال الخط صار الخط الواحد خطوطاً وذلك يكون بعدم
الخط الواحد واذا امتد بطل ايضاً الخط الاول وذلك لان الخط الواحد
لا يصير اطول والحال في ذلك بخلاف الحال في ان الجسم الواحد يكون موضوعاً

فرجاری وغیر فرجاری له

الفرجاری له

لاختلاف ابعاد بالفعل تترادف عليه لان السطح اذا ازيل عن شكله حتى يبطل
ابعاده فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال صورة السطح الواحد الذي
بالفعل واذا وصلت سطوح بعضها ببعض تاليفاً يبطل الحدود المشتركة
كان الكائن سطحاً آخر بالعدد بل لو اعيد الى تاليفه الاول لم يكن السطح الاول
بالعدد بل آخر مثله وذلك لان المعدوم لا يعاد وكذلك الحال في الخط
واما بيان ان الخط المستدير مخالف للخط المستقيم مخالفة نوعية لا شخصية
فان اشخاص الواحد تختلف بموضوعاتها او باعراض تقارنها اولية
كاجتماع البياض مع السطح او ليس باولية كالموسيقى والكتابة ومفارقة المستقيم
للمستدير ليس لاجل كثرة الموضوع فان هذه المفارقة قد توجد بين مستقيمين
وبين مستديرين ولا ايضاً لعرضين كيف اتفقا بل يلحقان الخط لحوقاً
اولياً ومثل هذا اللاحق اما ان يكون فصلاً او عارضاً اولياً فان كانا
فصلين فقد تنوعا وان كانا عرضين اوليين فاما ان يكونا لازمين
او غير لازمين ولو كانا عرضين لازمين لكان يستوي فيهما اشخاص
الخط المطلق كما يستوي في النطق اشخاص الانسان والتالي محال
ولو كانا عرضين غير لازمين بل كانا يتعاقبان على خط واحد بالعدد
لكان وجب ان يبقى خط واحد موضوعاً للاستدارة والاستقامة
وقد ابطلنا هذا فيما مضى ونحن اذا اردنا ان نبين ان امراً هو فصل
لشيء فانما نبينه بان نعتبر فان ارتفع مع ارتفاع ذلك الامر النوع

بل الجنس فهو فصل وههنا فانا اذا رفعنا المستدير او المستقيم بطل
معه الخط فهما اذن فصلان هذا وثانيهما انه لا شك ان الزاوية
شيء يحصل من تقاطع الخطين في سطح ولا شك ان للخطين وللسطح التي
هي علة مادية لها دخل في وجودها وحصولها وكذا للهيئة الحاصلة منه
التي هي علة صورية لها دخل في حصولها ولا يحصل الزاوية الا بها وهي عبارة
عن السطح المعروض لهذه الهيئة ~~مع هذا العارض~~ ماخوذا مع هذه الهيئة
العارضة او ماخوذا مع هذه العروض دون العارض او عبارة عن هذه
الهيئة العارضة لهذا السطح ماخوذة مع السطح المعروض او ماخوذة
مع العروض دون المعروض ويتفرع على الاعتبارين ما ذكروا في الهيئة
من عروض المساواة والصغر والكبر بالذات او بالعرض لها وغيره
مما ليس ههنا مقام ذكره والى هذا اشار الشيخ في الالهي حيث قال واما
الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة غير السطح والجسم فينبغي ان ننظر في
امرها فنقول ان المقدار جسما كان او سطحا فقد يعرض له ان يكون محاطا
بين نهايات تلتقي عند نقطة واحدة فيكون من حيث هو بين هذه
النهايات شيئا ذا زاوية من غير ان ننظر الى حال نهاياته من جهة اخرى
فكانه مقدار اكثر من بعد شيء عند نقطة فان شئت سميت هذا المقدار
من حيث هو كذلك زاوية وان شئت سميت الكيفية التي له من
حيث هو كذا زاوية فيكون الاول كالمربع والثاني كالتربيع فان
اوقعت الاسم على المعنى الاول قلت زاوية مساوية وناقصة و

زاوية لنفسها

زائدة لنفسها لان جوهرها مقدار وان اوقعت على المعنى الثاني قلت
ذلك لها بسبب المقدار الذي هو فيه كما للتربيع فلان هذا الذي هو الزاوية
بالمعنى الاول يمكن ان يفرض فيه اما ابعاد ثلثة او بعدان فهو مقدار جسم
او سطح هذا ثم ذكر المذهب الباطل فيها بان الذي نظنه من يقول انه انما يكون
سطحا لو تحرك الخط الفاعل اياها في الوهم بكليته لا نقطتيه حتى احد نهايتيه حتى كان
قد تحرك الطول عرضا بالحقيقة فحدث عرض بعد الطول فكان طول و
عرض بل لم يتحرك الخط المحدث للزاوية لا في الطول وحده كما هو ولا في
العرض حتى يحدث سطح وانما تحرك باحد راسيه فحدثت الزاوية فجعل
الزاوية جنسا رابعا من المقادير ثم اشتغل ببطلان كلام هذا الظان
الذي نقل انه ابو الحسن العامري بتشنيع شنيع وتفضيح فظيع واقول الحق
عندي ان الزاوية عبارة عن مجموع المعروض والعارض وعروض
المساواة والمفاوتة لها باعتبار جزءها الذي هو السطح المعروض عروضا
للجزء بالذات وللزاوية التي هي المجموع بالعرض لا يقال فيلزم ان لا تكون
داخلة في مقولة من المقولات لانا نقول التحقيق فيه ما ذكره الشيخ
في قاطيغورياس وهو انه لا يخلو اما ان يكون احدهما اولى بان يكون
موصوفا والآخر صفة كالمربع الذي نعني به سطح ذو هيئة فان السطح
هو الموصوف بالهيئة والهيئة عارضة له فالحمله من مقولة الموصوف
لانها اميل اليها فان السطح ذا الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحق عليه انه

سطح واما اذا اختلفا وليس احديهما اولا للشئ والآخر ثابتا بسبب الاول وبعده
فان ذلك الاجتماع بينهما يكون جمعا عرضيا ولا يكون على سبيل جمع يحصل
له امر له اتحاد في طبعه ويكون كحال الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول
اجتماع يحدث منه جملة واحدة في الذات فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل
في المجموع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الاشياء مركبة ايضا من
المقولات كما ان الكتابة اذا اجتمعت مع الطول كان المجموع حاصلا
من كيفية واضافة وقدر من غير اتحاد حقيقي فعلم ان الامور التي يستحق
ان يدخل في المقولات على انها انواع المقولات ليست اي امور
اتفقت بل الامور والطبايع التي تتقوم بمعنى جنسي وبمعنى آخر يقترن به
فصلي تتقوم به الجنسي على المعنى المذكور في باب المدخل فاما الاقترانات
التي لا يكون على هذه الصفة فلا يوجب نوعية ولا يوجب دخولا تحت
مقولة بل يستجعل له مقولة مخترعة ليست حقيقية فيكون الانسان اذا
قارن كيفا لا يتقوم به ولا هو تابع للانسان بل عارض غريب يكون
المجموع منهما ليس نوعا البتة لشئ من حيث هو مجموع الا ان يظن انه
نوع من جوهر مكيف وعلى هذا القياس فقس ولما كان الزاوية على
ما هو المختار عندي هو المجموع من غير ميل لم تكن من مقولة ولا جناح وعند الجمهور
لما كانت مائلة الى الموصوف المعروض او الصفة العارضة كانت
من مقولة الموصوف او الصفة وكما عند الجمهور لما كان اقرب الى
الطبع والضبط اختاروه غافلين عن ان الزاوية كما هو العرف واللغة

عبارة عن هذا المجموع ومطلق عليه لا خصوصية لدخول العارض دون المعروض
ولا للعكس بل كلاهما داخل فيها من غير فرق واحتمال خروجهما ظاهر الانتفاء
فبقي الدخول لعدم وجدان الفرق على انا لا يضرنا ان يكون الزاوية هي العارض
الذي هو الكيف او المعروض الذي هو الكم او كلاهما الذي هو كلاهما
في حل الشبهة لانها ايهما كانت كان للآخر دخل فيها لانها ان كانت المعروض
فللعروض دخل فيها وماخوذ فيها وتبدله سبب لتبدلها وتبدلها لا يمكن الا بتبدله
وكذا العكس وعلى ما اخترناه اظهر وثانيهما انه كما ان الخط
المستقيم والمستدير متباينان نوعا فكذا الزاوية المستقيمة الخطين والزاوية
المستديرة الخطين والزاوية المختلفة الضلعين متباينة نوعا لانه لما كانت
الخطوط متباينة نوعا وكانت اسبابا وعللا للزوايا كانت لا محالة الزوايا
مختلفة حسب اختلافها ولا شك ان للخطين دخل في وجود الزاوية و
حدوثها لانها سبب حدوث الهيئة العارضة والزاوية انية كانت كان
العروض ماخوذا فيها فثبت ان الزاوية المستقيمة الخطين والزاوية
المختلفة الضلعين كانت اعظم الحواد او احدهما متباينتان نوعا وقد
عرفت انه لا فرق بين ان يكون الزاوية هي المعروض فقط او العارض فقط او كلاهما
لانه لما كان للمعروض دخل فيها فتختلف باختلاف العروض ولما كان السبب
مختلفا بالنوع كان المسبب ايضا مختلفا بالنوع وهذه المقدمة مناط الحل كما
ستعرف ومن الغفلة عنها نشا ما نشا ورابعتها
ان الحركة في المقولة اما بتبدل الانواع ولا بد من بقاء الجنس واما بتبدل
افراد المقولة او اصنافها ولا بد من بقاء النوع فلما كان ههنا الحركة القطـ

يتبدل الاشخاص فلا بد من بقاء النوع وتوارد الافراد من المقولة واشخاصها
اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول في حل الشبهة بعد تمهيد مقدمة اخرى
هي ان الزاوية القائمة اصطلاحا لا تكون الا من مستقيمة الخطين واما المستديرة
الخطين وان وجدت متساوية كما في تقاطع الدواير العظام المتقاطعة على قوايم
القائمة بعضها على بعض فلا تسمى قوايم الا مجازا او تشبيها لا اصطلاحا
بل معادلة للقوايم اصطلاحا ولو سلمنا ايضا انها قوايم اصطلاحا كما زعم
بعض فقد عرفت انها مباينة لمستقيمة الخطين نوعا مع ان الكلام فيها خارج
عما نحن فيه فلا يضرنا نفيا واثباتا واما المختلفة الضلعين فلا يحصل منها قائمة
اصلا لا اصطلاحا ولا تشبيها ولا مجازا ولا باعتبار المعادلة للقائمة
مستقيمة الخطين كانت القائمة او مستديرتها وهذا معلوم بل بديهي عند
معاشر اصحابنا الرياضيين مسطور في جميع صحفهم على انها لو كانت كانت
مباينة لما ذكر نوعا لان الداخلتين في الدايرة اقل من الخارجتين منها
فلم تكن قائمة قطعا وبعد تمهيدها نقول في الحل انك قلت اذا تحرك
القطر مع ثبات طرفه ادنى حركة حدث زاوية مستقيمة الخطين
وهي مع اعظم الحواد منفرجة مع انها ساوت القائمة وقطعتها فصارت
منفرجة فلزم الطفرة فاقول في جوابك ان الافراد المتواردة المتبدلة
ههنا على ما قلت احدها اعظم الحواد وهي فرد نوع واحدها القائمة وهي فرد
نوع آخر واحدها المنفرجة وهي فرد نوع [illegible] نوع الفرد الاول ومثل هذا الا
كما نقول تحرك الجسم الآتي من الحرارة الى البرودة بتوارد افراد
الحرارة عليه وما قطع الفرد المتوسط من افراد الرطوبة المتواردة

على الجسم اذا تحرك من الرطوبة الى اليبوسة وهذا الظاهر لمن تدبر
ادنى تدبر لمن له تدرب في الفنون الرياضية والطبيعية والالهية لكن
وقع الغفلة من هولاء الاعلام من الرياضيين والحكماء الطبيعيين و
الالهيين من جهتين احديهما من عدم اطلاع الاولين على مسايل الحكماء
وعدم اطلاع الحكماء على مقال الاولين الرياضيين وبالجملة من عدم جامعيتهم
للعلمين وثانيتهما ان الحكماء وكذا الرياضيين سمعوا من عبارات المهندسين
لفظة الحادة والمنفرجة والقائمة مطلقا من غير تدقيق مسامحة في كل نوع
من الانواع الثلثة التي حققنا ولم يتفطنوا لحقيقة الحال وهم قنعوا
بظاهر المقال فوقعوا فيما وقعوا والحمد لله على ما الهمنا حقايق الخليقة
واطلعنا على سر الحقيقة رب زدنا علما وايمانا وتصديقا والحقنا بالصالحين
والعجب ممن اظهر انموذجا من علمه واطلاعه على العلوم ولم يعرف
انه انموذج من جهله وعدم اطلاعه عليها لكن الانصاف انه نظير من
تمثيله بالالوان والبياض والسواد والشقرة انه تفطن للحق و
استشم رايحة الصواب لكن ما قدر لقصر باعه في الرياضي وعدم
تدربه فيه على استكشاف الحق وتحره وتحريره فحام حوله ولم يقع الا في
ظلماتها وها انا اشرع في نقل اجوبتهم وما فيه بعونه ومنته قال المحقق
الدواني بعد ما نقلنا عنه ان هذا الاشكال مما لم يصل الينا من احد من
الفضلاء والاذكياء حله واقول قد تحقق عند المحققين ان الزاوية

من الكيفيات المختصة بالكميات وليس كما بالذات بل الكم بالذات
هو السطح الذي هو معروض الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه
الصورة لا يصير اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه واما الزاوية القائمة
فكيفية مخصوصة لا توجد في هذه الحركة كما انه لا يوجد في الحركة في بعض الكيفيات
الى بعض الكيفيات مثلا لا يوجد الصفرة في الحركة من الفستقي الى السواد
ولا البياض وفي الطعوم لا يوجد في الحركة من الحموضة الى الحلاوة المرارة
والحاصل ان الطفرة انما تلزم لو كان المقدار الاصغر قد زاد على المقدار
الاكبر من غير ان يساويه والمقدار هو السطح وهو لا يزيد على السطح
الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فليست مقدارا بالذات
بل هي من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات
في جميع الحركات الكيفية هذا كلامه واعترض عليه غياث الحكماء
المشهور بمنصور المدققين ان هذه شبهة طبيعية مشهورة على مسئلة
هندسية اجيب عنها بوجوه واما ما اختلقه من الجواب فغير صواب
فان الزاوية لو كانت كيفية لكانت من الكيفيات المختصة بالكميات
على ما صرح به القائلون بذلك وتلك الكيفيات متصفة بالمساواة
والمفاوتة بحسب اختلاف اتصاف الكميات التي هي محالها واختلافها
بالعظم والصغر ومساواتها مستلزم لاختلاف كميات هي معروضاتها
ومساواتها وبالعكس بهذا الوجه فكما ان السطح الناقص عن آخر
لا يزيد عليه بالحركة والتدريج الا بعد المساواة كما سلمه كذلك الكيفية المختصة

به الموصوفة

به الموصوفة بالمساواة والمفاوتة بالعرض والفستقية لا يزيد على كيفية
اخرى ناقصة عنها الا بعد البلوغ الى مساواتها والكمية والكيفية المتكممة
بالعرض واحد في هذا الحكم فالذهاب الى الكيفية لا ينجي عن هذا ومن العجب
الذي ليس منه يعجب انه لم يتفطن بحال السطح الواقع في الدائرة انه كيف
زاد على الناقص من غير بلوغ الى المساوي وان السطح المعروض
للقائمة متوسط بين الزايد والناقص وان السطح المتزايد ان
بلغ الى حد متوسط يعرضه القائمة فعرضت له الكيفية التي هي قائمة
اذ منشأ عروض تلك الكيفية التي هي الزاوية حدة وانفراجا و
توسطا انما هو اختلاف السطح صغرا وعظما وتوسطا على ما اتفقوا
عليه وصرح به وان لم يبلغ لزم الطفرة وحيث سلم هذا الحبر توسط
القائمة بين الحادة والمنفرجة لزم التزام البلوغ اليها باي كيفية كانت
الزوايا كميات او كيفيات ثم ايها الحبر نشدتك بحيوتك ان تفيد ان
السطح المتوسط بين معروضي عارضين هما الحادة والمنفرجة كيف عرى عن
احاطة الخطين الغير المفارقين عنه وهل يمكنك توهم هذا ام لا وكيف نطق
بك مع جلالتك وحذاقتك بتجويز هذا او على تقدير عدم العراء عن تلك
الهيئة التي عرضت لذلك السطح المتوسط بين المعروضين فان سلمت
عروض هيئة وانها زاوية لزم عليك المحذور المذكور وان انكرت مكابرة
ومعاندة عروض الهيئة وانها زاوية مع ظهور العروض وصدق حد الزاوية
فالمعترض بكيفية لا الزامك اعترافك والتزامك متوسطا بين سطحي
الزايد والناقص على ما اشير اليه ولعل ذهابه الى الكيفية وغلبتها على فطرته

حجبته وسترته عن النظر الى حال معروضها ولما قرّر المحقق الدوانى الشبهة
بهذه العبارة ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس لها اصغر من
جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محالة يكون الزاوية الحادثة
من قطر الدائرة ومحيطها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة
الخطين لانها تتمم الزاوية الاولى من قائمة اذ الخط الخارج من نقطة
التماس الى مركز الدائرة عمود على الخط المماس كما برهن عليه فى هذه
المقالة ويلزم من ذلك انه اذا تحرك القطر من طرف المركز ادنى
حركة مع ثبات نقطة التماس يصير الزاوية الحادثة من القطر والدائرة
اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان الذى قدر تحرك
ينضاف الى تلك الزاوية زاوية المستقيمة الخطين وهى اعظم
من الزاوية الحاصلة من الدائرة والخط المماس التى كانت متممة
للزاوية الحاصلة من الدائرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعهما اعظم
من قائمة فيلزم ان يصير المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار
الكبير من غير ان يصير مساويا له وهذا هو الطفرة انتهى وقرر جواب
الشبهة بما نقلنا آنفا قال غياث الحكماء بعد ما ذكر ثم فى عبارته مناقشات
منها ما فى قوله فلا محالة آه اذ من اصغرية زاوية التماس لا يلزم اعظمية
زاوية القطر لجواز ان يكون حادة مستقيمة الخطين اعظم من القائمة
بل تلك الاعظمية لازمة بما برهن عليه اقليدس لا بما ذكره ومنها
ان فى الاستدلال على الطفرة يلغو بعض المقدمات التى ذكرها فانه

استدل باصغرية زاوية التماس على اعظمية زاوية القطر ثم باعظميتها
على لزوم الطفرة على انه يلزم من كل الاعظمية والاصغرية الطفرة فانه
اذا كانت زاوية التماس اصغر من كل حادة مستقيمة الخطين فرض
زاوية حادة مستقيمة الخطين بحيث ينطبق على الاول الثابت مع ثبات نقطة
التلاقى لزم الطفرة ومنها الالوان التى خيلها تخيل خال عن التحصيل وان
للانتقال من البياض الى السواد طرق شتى وفى كل طرق متوسطات
وفى السلوك فى كل طريق يجب البلوغ الى المتوسط فى ذلك الطريق و
ليست الصفرة بمتوسطة ولا واقعة من البياض الى السواد فى طريق الفستقية
هذا ما ذكره غياث الحكماء واقول لما كان ما ذكره هذان الفاضلان محتاجا
الى بعض ما ذكره اقليدس فنقلنا ما ذكره ههنا لذلك ولئلا يحتاج الناظر
فى هذه الشبهة وحلها الى كتاب آخر ثم نكرّ على كلامهما قال اقليدس فى الشكل
الخامس عشر من المقالة الثالثة العمود الخارج من طرف القطر يقع
خارج الدائرة ولا يقع بينه وبين المحيط خط آخر مستقيم ويكون
زاوية نصف الدائرة اعظم من كل حادة مستقيمة الخطين والتى
يحيط بها المحيط والعمود اصغر ولتكن الدائرة
اب والقطر جد ولنخرج من د عمود دا فان
دخل الدائرة فلنخرج منها على آ ونصل ه ا فيكون
زاويتا ه د آ ه ا د المتساويتان قائمتين هف
فهو يقع لا محالة خارجا وهو عمود د ز ولا يقع

بينه وبين المحيط خط والا فليقع د ح ونخرج من ه عليه عمود ه ط فلا ينطبق
على ه د لانه ليس بعمود على د ح والا يقع في جهة ب والا لا جتمع في المثلث
الى ذت منه ومن د ح ومن القطر قائمة ومنفرجة فيقع لا محالة في جانب
آ ويكون في مثلث ه ط د زاوية ط اعظم من زاوية د فوتر ه د اعني
ه ك اطول من ه ط هف فاذن لا زاوية حادة مستقيمة الخطين اعظم
من زاوية آ ك ده ولا اصغر من زاوية ز د ك آ والا لا امكن وقوع
خط بين العمود والمحيط وقد تبين مع ذلك ان العمود الخارج من
طرف القطر مماس للدائرة وذلك ما اردناه قال المحقق المحرر وبوجه
آخر قد مر ان العمود الخارج من النقطة الى الخط هو اقصر الخطوط الخارجة
منها اليه فكل خط يخرج من نقطة ه الى خط د ر يقع خارج الدائرة
لكونه اطول من نصف القطر فاذن د ر لا يدخل الدائرة وايضا
كل خط وقع بين عمود د ر وقطر د ح انما يقع داخل الدائرة لان العمود
الخارج اليه من ه يكون اقصر من نصف القطر مثل ذلك
فاذن لا خط وقع بين د ر والمحيط وبعد هذا ذكر اقليدس في الشكل
السادس عشر انا نريد ان نخرج من نقطة الى دائرة خطا يماسها و
في السابع عشر انه اذا وصل بين المركز ونقطة التماس بخط كان
عمودا على الخط المماس وفي الثامن عشر انه اذا اخرج من نقطة
التماس عمود على الخط المماس فهو يمر بالمركز وهذا او ان الكر الى

ماذكره الفاضلان

ماذكره الفاضلان فاقول وبالله التوفيق اما اولا فما ذكره المحقق الدواني
في الجواب ان الزاوية من الكيفيات المختصة بالكمية وليست كما بالذات
بل الكم معروضها الذي هو السطح ان اراد به ما هو ظاهره كما هو الظاهر من ان
ان الزاوية نفس العارض من غير مداخلة المعروض فهذا كما ذكره الفاضل
الراد عليه لا يجديه ولا ينجيه وان اراد به ان الزاوية هو العارض مع
المعروض او العارض مع حيثية العروض للمعروض وان كان خلاف
الظاهر من العبارة فيمكن تطبيقه على ما ذكرنا وان كان يحتاج الى مقدمات
أخر ويكون السطح الصغير الذي هو معروض الزاوية الحادة في هذه الصورة
لا يصلح اعظم من الكبير الا بعد ان يساويه اذا قطع النظر عن العروض
ومعروضية الزاوية واما اذا اعتبرنا العروض ومعروضية الزاوية في
صورة اختلاف الخطين فالزاوية القائمة لا توجد من هذا النوع من
الزوايا ولا توجد الا من اتفاق الخطين وعلى هذا فالكيفية المخصوصة
التي هي القائمة لا توجد في هذه الحركة التي في نوع الزاوية الذي هو من مختلف
الخطين لان تواردا فراد هذا النوع لابد في هذه الحركة لا توارد فرد من نوع
آخر مع ساير افراد هذا النوع كما انه لا توجد في الحركة في بعض الكيفيات
الى بعض الكيفيات الى ما آخر ما ذكره من المثال وهذا المعنى وان كان
بعيدا من عبارته لكن يمكن التطبيق بعد تكلف لكن الحق انه تفطن للحق
ولعدم الاطلاع على حقيقة مصطلحات اهل الهيئة ما قدر على استكشاف

الحقيقة وتمثيله بما ذكر صريح لما فيما ذكرنا من تنبيهه واما ثانياً فلأن ذكره
غياث الحكما من الرد عليه فيرد على ظاهر عبارته واما على ما اولنا به عبارته
من الجواب الحق فلا يرد اما ما ذكره من ان الكمية والكيفية المتكممة بالعرض
واحد في الحكم وهو حاصل ما ذكره اولاً الى قوله ثم ايها الحبر سالك بحيوتك
مع طوله وتعدد تقريراته فجوابه ان الحركة في المقولة وفي نوع منها لا بد من
توارد افراد نوع المقولة ذلك النوع الذي وقع الحركة فيه لا افراد او
فرد نوع آخر كماً او كيفاً بالذات كان الحركة فيه او بالعرض والتبع فما فيه
الحركة ههنا اما ان يكون نفس السطح من حيث هو سطح مع قطع النظر عن
العارض واما ان يكون السطح من حيث هو معروض الهيئة من حيث
العروض مع قطع النظر عن العارض واما ان يكون السطح المعروض مع العارض
اي المجموع واما ان يكون نفس الهيئة العارضة مع قطع النظر عن العروض
او مع العروض مع قطع النظر عن المعروض وايا ما كان يظهر المطلوب اما الاول
فلانه اذا كان الحركة في نفس السطح من حيث هو سطح مع قطع النظر عن العروض
والعارض فاين الحادة والمنفرجة والقائمة حتى يكون الحركة من الحادة الى
المنفرجة بلا واسطة القائمة وان قلت نحن نتكلم في السطح الذي في الواقع
معروض الزاوية وان قطعنا النظر عن العروض في الواقع فهل هذا الا
كما تقول ان الفرسية من حيث هو فرسية في الواقع ليس الا فرسية
لا واحد ولا كثير في الواقع ومع انه في الواقع اما واحد واما كثير وهل هذا

الا تناقض في

الا تناقض في الواقع مع ان السطح في الواقع لا يلزم ان يكون معروضاً
لاحدها فكم من سطح لا يكون معروضاً لاحدها على ان هذا الشق خارج عما
نحن فيه على ما هو الحق واما الثاني فلان السطح المعروض للزاوية
المختلفة الخطين من حيث هو معروض لها مخالف بالنوع لما هو معروض
للزاوية المتشابهة الخطين فاذا كانت الحركة فيه فلا بد من توارد افراده
وليس له الفرد المعروض للزاوية المتشابهة الخطين لانه فرد لنوع آخر فلا يتوارد
في اثنائها افراد النوع الذي فيه الحركة وقد عرفت ان القائمة من افراد متشابهة
الخطين ولا يكون قائمة ابداً من مختلفة الخطين وما فاه به احد من اهل العلم
فكيف اهل الهيئة فكيف يكون الحركة في السطح المذكور تقطع السطح المعروض
لها ولا يكون ولا يمكن ان يكون معروضاً لها وهل هذا [illegible] الا من الجهالة
بحقيقة الحال واما الثالث وكذا باقي الشقوق فيظهر مما ذكرنا في الثاني
بادنى تصرف بعد ما اطلعنا عليه من المقدمات من تباين انواع السطح
والزاوية باعتبار الاستدارة والاستقامة والانحناء والاستواء و
تباين انواع الكيفيات الناشئة منها العارضة لها وعدم تحقق القائمة
في هذا النوع من الزوايا المختلفة الخطين اصلاً وما نشأ [illegible] الا
من سوء الفهم وقلة الاطلاع وشوق الجدال والمراء اعاذنا الله منه وسائر
عباده واما قوله ثم ايها الحبر سالك بحيوتك الى قوله ثم في عبارته مناقشات
فالحق انه لقد افرط في الطعن وتجاوز حد العلماء واولاد العلماء وما
هو الا طريقة الجهال والمتجلفين من الاوباش والاجلاف وجوابه

انك ايها الراد كيف توهمت الزاوية القائمة ومعروضها من حيث
هو معروض من السطح بين الحادة والمنفرجة ومعروضيهما من المختلفة الخطين
والحال ان القائمة ومعروضها كذلك لا يكون ولا يمكن في هذا النوع
ابدا واصلا لا في العارض ولا في المعروض كذلك ولا قال به احد من
الجهال فكيف العلماء واما السطح من حيث هو فليس الكلام فيه بل خارج
عن محل النزاع كما عرفت فاين الالزام واين الالتزام والاعتراف
واين حد الزاوية القائمة مع عدم تحقق القائمة وعدم امكان وجودها
في هذه الصورة وقوله ولعل ذهابه الى الكيفية وغلبتها على فطرته تجنبه
وسترته عن النظر الى حال معروضها فيدل على ان الراد توهم ان
الكلام في مطلق السطح وغفل عن ان الكلام في السطح المعروض من حيث
العروض او مع العارض من حيث المجموع كما هو المختار الحق فان قلت
سلمنا ان القائمة على ما هو المصطلح لا توجد ههنا لكن لا شك ان
الزاويتين الحاصلتين من القطر والمحيط اما متساويتان او مختلفتان
وعلى تقدير التساوي ايضا يمكن ان يتحقق زاوية اصغر من احديهما
كالوتر والقطر فعلى تقدير الحركة لا بد من قطع المتوسطة اذا اخذت
من الصغرى الى الكبرى والمراد بالقائمة ههنا هذه المتوسطة
قلنا هذه المتوسطة هو هي عظم الحواد الحاصلة من القطر و
المحيط لانها مساوية للاخرى كما يظهر من الهندسة بلا خفاء وكذا
احدى الفوقانية الحاصلة من القطر بعد الاخراج والمحيط مساوية للاخرى

منها كما هو ظ بلا

منهما كما هو ظ بلا خفاء لكن الاربعة التحتانية والفوقانية مختلفة منها
بالنوع لما عداها كما عرفت ولو اعتبرت النسبة بين كل من التحتانية و
الفوقانية فلا مضايقة ولو اصطلحت قائمة بهذا الاعتبار فلا مناقشة
ولا يلزم الطفرة ولا فساد اصلا بلا خفاء واما ثالثا
فلان ما ذكره الراد من ان في عبارته مناقشات فاما مناقشته
الاولى فلا محل لها اصلا لان المحقق ما الزم الاعظمية من الاصغرية بل
قال فلا محالة يكون اعظم لانها تتم فيكون لانها دليلا على انها لا محالة اعظم فكيف
يعترض عليه بانه ما الزم الاعظمية من الاصغرية بل بما ذكره اقليدس وهو
لا يقول الا ما ذكره اقليدس ولا ما ذكره الا ما ذكره اقليدس فكيف يعترض
بانه لا ربما ذكره واما مناقشته بان بعض المقدمات يلغو في الاستدلال
لانه يلزم الطفرة في صورة اخرى بل صور اخرى فجوابه ان المحقق ما زاد
على ان في هذه الصورة يلزم الطفرة ولا يلزم منه ان لا يلزم الطفرة في صورة
اخرى وما قصر لزوم الطفرة على هذه الصورة ولا نافيه ان يلزم الطفرة
في صورة اخرى كما اذا حرك الخط المماس الى ان يحدث زاوية مستقيمة
الخطين واضيفت الى احد الحواد فصار احد الحواد اعظم من مثلية قبل
ان يصير مثل مثليه ولزم الطفرة وليت شعري ان قال احد للراد ان
هذه المقدمة الزائدة التي هي لغو ما يقول في جوابه الا ان يقول لا معنى للمناقشة
الا هذا واما مناقشته في المثال الذي ذكره المحقق فلا يخفى ما فيه بعد ما
اسلفناك وعرفت ان من المثال يفهم تفطنه للمحقق وان كان في
المثال النقض الضعيف فلا مناقشة والظ ان هذا المناقش ما سمع ان المناقشة

فی المثال الیس من دأب المحصلین فکیف من دأب العلماء سیما من هو
ملقب بغیاث الحکماء ثم انه نقل ان هذه شبهة مشهورة واجیب
عنها بوجوه مع انه ما نقل وجها فکیف الوجوه و هذا آخر ما تعلق بجواب
المحقق الدوانی ره و هذا اوان الشروع فی جواب السید المحقق
ستمی جامس آبایه الائمة المعصومین السید الداماد نعمه الله بغفرانه
و بعد نقل ما ذکره نکر علیه بما فیه و علیه قال السید ره المذکور فی رسالة منوده
بعد تقریر الشبهة و نقل جواب المحقق الدوانی والرد علیه ما ذکره
غیاث الحکماء شویره و حل الیس من المستبین لدیک ان الطفرة
انما هی ترک حد من حدود ما فیه الحرکة و نیل حد آخر منها بالحرکة التدریجیة
من دون البلوغ الی حد متوسطها فاذا انضم الی مقدار تا مقدار انضماما
تدریجیا من غیر ان ینضم الیه اولا ما هو اقل من ذلک المقدار کانت
هناک طفرة و اما اذا فارق الشیء مقدارا او نال مقدارا آخر عظیما لا
علی سبیل التدریج فلا یلزم ان یکون ذلک من بعد البلوغ الی ما هو
اقل منه فانه انما یرجع الی انعدام فرد من المقدار و حدوث فرد آخر عظیم
من کتم العدم ابتداء و هو لا یستوجب ان یکون ذلک مسبوقا بحدوث
ما هو اصغر منه و استبان لک مما تلتمس انه اذا تحرک خط من
الانطباق علی خط آخر مع ثبات انطباق احد طرفیه علی احد طرفی ذلک
الآخر یحدث بینهما زاویة لا علی التدریج بل حدوثا زمانیا فی نفس مجموع
الزمان الذی هو بعد آن آخر آنات الانطباق و لا یکون لها آن اول
الحدوث فاذن قد انکشف علیک ان زاویة القطر والمحیط

لیست تتعاظم

لیست تتعاظم علی التدریج الی ان تصیر منفرجة بل تحدث المنفرجة
فی جمیع زمان حرکة القطر مرة واحدة لا علی ان تختص ابتداء حدوثها
بآن اذ الحادة المستقیمة الخطین الحادثة بین القطر المتحرک والقطر
المفروض ثابتا یحدث کذلک و تنضم الی زاویة القطر والمحیط انضماما
لا علی التدریج بل مرة واحدة فی نفس ذلک الزمان و کل آن مفروض
فیه فلا طفرة فی تلک الاعظمیة الحادثة مع الحرکة التوسطیة للقطر
و بسببها فانها تتوقف فی تحققها علی تحقق حرکة ما قطعیة لا بان
تنطبق علی قدر ما منها اصلا فاذن قد تحقق الامر سواء کانت
الزاویة من الکمیات او من الکیفیات المختصة بها فلیتحقق
تشکیک و حسم و لعلک تعود فنقول زاویة ا ب ح الحاصلة
من القطر والمحیط ب ح المقاطع للدائرة اصغر من زاویة القطر
والمحیط لوقوع احد ضلعیها و هو ب ح بین ضلع ا ب المشترک
بینهما و بین قوس ب ح الضلع الآخر لزاویة القطر والمحیط
فاذا فرضنا حرکة ب ح مع ثبات نقطة ب منه منطبقا علی نقطة
التماس الی جهة ح ب الی ان ینطبق علی ب ه الخط المماس
تقرب نقطة ح موضع تقاطع خط ب ح والدائرة شیئا فشیئا
الی نقطة ب محل تماس الدائرة و خط ب ه
الی ان یتبدل الی نقطة التماس و ینطبق علی
ب فیعظم زاویة ا ب ح یسیرا یسیرا الی ان
تصیر قائمة من دون البلوغ الی المساواة لزاویة

القطر والمحيط فان بح ما دام مقاطعا للدايرة يكون تلك الزاوية
اصغر من هذه واذا انتقل من التقاطع الى التماس صارت هي اعظم منها
فقد صار الاصغر من مقدار اعظم منه بالتدريج على سبيل الانطباق على
الحركة القطعية من غير ان يساويه ثم ان زاوية ه ب ح زاوية تماس
خط ب ه والدايرة وان كانت احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة
الخطين لكنها من المقادير القابلة للانقسام الى غير النهاية وان لم يمكن
انقسامها بوقوع خط مستقيم من ضلعيها وحين انتقال خط ب ح
من مقاطعة الدايرة الى مماستها تنضاف زاوية التماس القابلة للانقسام
الى غير النهاية الى زاوية ا ب ح دفعة واحدة من دون ان ينضاف
اليها ولا بعض من تلك الزاوية مع ان ذلك الانضياف واقع
على حد من حدود الحركة القطعية لخط ب ح وانما تحصل على التدريج
وكتب على حاشية هذا التشكيك انه ينبغي ان يعرض خط ب ح
متحركا الى ان ينطبق على خط ه ب المماس وتفارقه في الجهة الاخرى
لا ان ينقطع حركته عند الانطباق اذ لو انقطعت الحركة هناك
كان اعظمية زاوية ا ب ح المستقيمة الضلعين من زاوية القطر
والمحيط وانضياف زاوية التماس من خارج اليها حصلا ان
دفعة عند انقطاع الحركة والطفرة انما هي الوصول الى مقدار في حد
من حدود الحركة في الوسط من دون الوصول الى اقل منه قبل الا وصول
اليه كذلك في طرف الحركة اذ يمكن ان يكون حدوث ذلك المقدار
موقوفا على انقضاء الحركة لا على سبيل الانطباق عليها فليتامل
ثم قال في جواب التشكيك وبيان الحسم فنقال لك اليس

زاوية القطر والمحيط لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار
انها احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما يقع في طريق تلك
الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني وذلك لان
شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي زاوية
مختلفة الضلعين وكذلك العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم
من المستقيمة الضلعين على المستقيم من مختلفتهما فاما ان يقع
المستقيم الآخر بين المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن ان ينطبق
المستقيم على المستدير فلا ينطبق المستقيمة الضلعين على ما هي مختلفتهما
وبالجملة تختلف حقيقة الزاوية من جهة اختلاف الضلعين
باستقامتهما معا وكون احدهما مستقيما والآخر مستديرا
لكون المستقيم والمستدير مختلفين بالماهية النوعية وشيء من افراد
احد المقدارين المختلفين بالماهية لا يقع في طريق الحركة في الآخر فالمتزايد
بحسب المقدار الخطي بالحركة مثلا لا يساوي في شيء من المراتب مقدارا
ما سطحيا ولا بالعكس وكذلك المتزايد في السطح بالحركة لا يبلغ في
شيء من حدود الحركة الى مساواة جسم ما ولا العكس فكل فرد
من احد نوعي الزاويتين اذا تحرك ضلعه وصار اكبر انما يبلغ
بالتدريج الى مساواة جميع الافراد المتوسطة في التدريج بين المبدا
والمنتهى من ذلك النوع وهي التي يكون واقعة في مسلك تلك
الحركة ولا يمكن ان يبلغ الى مساواة شيء من افراد النوع الآخر ولا

يكون تلك الافراد واقعة في مسافة تلك الحركة ولا متوسطة بين
المبدا والمنتهى فاذن ليس يلزم مساواة الزاوية التي هي مستقيمة
ضلعي اب ح من حيث احاطة المستقيمين بها في شيء من مراتب
التدريج لزاوية القطر والمحيط من حيث احاطة مستقيم ومستدير بها نعم
يلزم مساواتها لها من حيث كونهما سطحين مع عزل النظر عن ملاحظة
الحيثية وكذلك زاوية التماس من خارج الدايرة انما تنضاف الى زاوية
ابح المستقيمة الضلعين دفعة واحدة من حيث انهما محاطة بمحيط
الدايرة والمستقيم المماس لها واما سطحها مع قطع النظر عن تلك
الحيثية فانما تنضم الى سطح هذه شيئا فشيئا اذ كلما تقرب نقطة التقاطع
الى نقطة التماس تنضم شيء من ذلك السطح الى هذا السطح وهكذا الى ان
ينتفي التقاطع فينضم زاوية التماس المحاطة بالمختلفين من تلك
الحيثية الى تلك المستقيمة الضلعين دفعة فتصير تلك اعظم
من زاوية القطر والمحيط الغير الواقعة من تلك الحيثية في مسافة
الحركة ولا حرج في ارتكابه فليتدبر انتهى كلام السيد الداماد رحمه الله تعالى
اقول وبالله التوفيق اما اولا فما ذكره في التنوير والحل من اوله الى آخره
فلا ينفع في حل الشبهة اصلا لان حاصل ما ذكره فيه ليس الا ان حدوث الحركة
في نفس مجموع الزمان وليس له آن اول فاذا تحرك القطر وحدث الزاوية
المستقيمة الخطين فهذا حدوث الحركة وحدوث الزاوية المستقيمة الخطين
دفعة وانضمامها الى اعظم الحواد دفعة واذا كان دفعة فالتحرك في ما ترك

حدا من الحدود حتى لزم الطفرة وهذا الخيال باطل لانا نجعل القطر متحركا
ايضا قبل الانطباق حتى انطبق وزال الانطباق حركة واحدة من غير انقطاع
مثلا في الشكل الذي ذكره في تحرير التشكيك نقول لا شك ان خط ب ح ح
قسم زاوية ا ب ح الحاصلة من القطر والمحيط التي هي اعظم الحواد الى قسمين
احدهما الزاوية الحاصلة من اب القطر و ب ح ح وهي زاوية مستقيمة الخطين
وثانيهما الزاوية الحاصلة من خط ب ح ح والمحيط وهي زاوية مختلفة الخطين
ولا شك ان الثانية جزء من اعظم الحواد واصغر من اعظم الحواد فاذا
تحرك خط ب ح ح الى طرف القطر مع ثبات طرف ب نقطة التماس
حتى انطبق على اب القطر وزال عن الانطباق حتى حدث بعد الانطباق
زاوية مستقيمة الخطين حركة واحدة غير منقطعة لا حال الانطباق ولا قبله
ولا بعده ولا شك ان الزاوية الثانية التي هي جزء اعظم الحواد واصغر
منها الحاصلة من خط ب ح ح والمحيط تتزايد شيئا فشيئا بسبب حركة
خط ب ح ح الى طرف القطر حركة واحدة الى ان تصير هذه الزاوية
مساوية لاعظم الحواد حين الانطباق واعظم منها ومنفرجة حين الانتقال
والزوال عن الانطباق والحركة واحدة من غير انقطاع وحدوث ولزم
الطفرة من ترك حد من الحدود وهي القائمة والوصول الى حد اعظم
وهو المنفرجة وسقط الجواب الذي ذكره بان الحدوث في نفس مجموع
الزمان لان الحركة ما حدث على هذه الصورة وبطل الجواب بالكلية
ونلزم عليه طفرة اخرى اذا حركنا خط ب ح ح حتى انطبق على خط ب ه
الخط المماس مع ثبات طرف ب وزال عن الانطباق عليه وحدث

زاوية من خط ب ه الخط المماس وخط ب ج ح بعد الزوال عن الانطباق
وصار زاوية اصغر الحواد الحاصلة من المحيط والخط المماس بعد انضمام
الزاوية الحادثة بعد الانطباق بحركة واحدة غير منقطعة لا بحدوث زاوية
وحركة اعظم من ضعف زاوية اصغر الحواد من غير ان يساوي الضعف
لان الزاوية الحاصلة بعد الرفع والتي هي مستقيمة الخطين اعظم من اصغر
الحواد فلزم الطفرة من جهة اخرى ولا يمكن الجواب بما ذكره من حدوث
الحركة والزاوية دفعة واحدة من غير طفرة لانا فرضنا في اثناء الحركة من
غير حدوث ويمكن ايضا تصوير لزوم الطفرة بمثل هذا الذي صورناه
بصور متعددة غير هذا ومنشاء الغلط والشبهة ما عرفت سابقا
من عدم تفطنهم من تباين انواع الزاوية مباينة نوعية من الانواع
الثلثة التي هي مستقيمة الخطين ومستديرة الخطين ومختلفة الضلعين
وان القائمة والمنفرجة والحادة من كل نوع مباينة لواحدة منها
من النوع الآخر وهذه الاسماء الثلثة مشتركة بالاشتراك اللفظي
بين الانواع الثلثة من الانواع الثلثة ولذا اهل الصناعة الرياضية مع
ان شانهم ان لا يشتغلوا بامثال تحقيقات علماء الطبيعي والآلهي بل
شانهم المسامحة والاخذ بالظاهر في ساير الابواب ذكروا ههنا ان
القائمة لا يكون الا من مستقيمة الخطين والزوايا الاربع المتساوية
من تقاطع الدواير العظام القوايم مسماة بالقائمة على سبيل التشبيه
والمجاز وان كان التسمية حقيقة ايضا كان اصطلاحا آخر فهذا
صريح فيما ذكرنا وصرحوا ايضا ان القائمة لا تكون من المختلفة الضلعين

وهذا امر ظاهر

وهذا امر ظاهر قد غفل عنه المجيبون وقالوا ما قالوا ومنشاء آخر للشبهة
والغفلة عن الجواب الحق ان السطح المستدير والمستوي والخط المستدير و
المستقيم متباينة نوعا كما قالوا قاطبة مسطورة في كتبهم والزاوية كما كانت
او كيفا ايضا متباينة نوعا والقائمة مع تباينها من الانواع لا توجد
في المختلفة الضلعين وان الحركة في كل مقولة في نوع منها وفي كل نوع
تكون في افراد ذلك النوع لا افراد نوع آخر فاذا تحرك خط ب ج ح
وصار اعظم الحواد او اصغر الحواد منفرجة او اعظم من الضعف كما
فالقائل المعترض اذا قال ما ساوى القائمة او الضعف ولزم الطفرة
نقول له ان القائمة من افراد هذا النوع حتى يساويه والقائمة من نوع آخر
لا تكون من افراد هذا النوع والحركة في كل نوع لا يتبدل بها افراد نوع آخر فيها
وكذا في صورة الضعف مع ان الشبهة فيه آكد نقول ان الضعف نسبة
الاضافة بين شيء وشيء ولا تكون هذه النسبة الاضافية الا بين امرين
متشاركين في النوع وهذا امر مقرر ذكره الشيخ في قاطيقورياس وساير المحققين
في ساير الكتب والزاوية المستقيمة الخطين والمختلفة متباينة نوعا فكيف
يمكن النسبة بينهما بالضعف وغيره وما ذكره اقليدس من ان المختلفة الخطين
اصغر من كل زاوية مستقيمة الخطين وكذا اعظم الحواد فنسبة هذه الزوايا
بعضها الى البعض فهذا مسامحة هي دابهم وقعت منه وصارت منشاء
لهذه الاغلاط والاشتباهات ومراده ان مثل هذه الزاوية لا تكون من مستقيمة الخطين
ولا تكون مثل هذه النسبة في هذا النوع في ذلك النوع كما يقول هذه النسبة المقدارية

لا توجد في النسب العددية مثلا او العكس فهذه نسبة صمّة وايضا هذه
المسامحة تنفعهم في اخذ الجيوب والاوتار والقسي فلذا ارتكبوها وما التفات
الى التحقيقات الطبيعية والالهية واما ثانيا فما ذكره في حسم التشكيك
وجوابه انه يق اليس اوتية القطر والمحيط لها اعتباران اعتبار انه سطح
واعتبار انهما احيطت بمستقيم ومستدير وهي انما تقع في طريق تلك الحركة
بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني غلط فاحش لان السطح نوعان
متباينان فالحركة في السطح لا ابدا ان يكون في احدهما وههنا في المستدير منه على ما تقول
والسطح الذي هو محل مستقيمة الخطين والسطح الذي هو محل مختلفة الضلعين متباينة
نوعا استدارة واستواء وقد مر ان السطح الواحد لا يجوز ان يكون محلا لهما
فكيف يكون محل الحركة الواحدة امرين مع ان هذا ظاهر الفساد لان السطح من حيث
هو سطح لا يكون زاوية وكلامنا في الزاوية وتعاظمها وتصاغرها لا السطح من حيث
هو والعجب انه في بيان هذا الباطل تفطن وتنطق بما هو حقيقة الواقع وحاق
الحق وبما يمكن ان يجعل جواب اصل الشبهة بلا خلل وقصور كيف لم يتنبه بهذا
الفساد ولم يظهر عليه مع ما اطلع عليه سريرة الحال والله الموفق للسداد
وعليه التكلان في المبدا والمعاد [illegible]

~~[illegible]~~
~~[illegible] التحقيق [illegible]~~
~~في [illegible] ان [illegible] المستدير [illegible]~~
~~ما [illegible] ان هذا جواب [illegible] ولو كان [illegible]~~
~~الشبهة [illegible] الا [illegible] يقول [illegible]~~

وتنطبق مع

~~وتنطبق مع ان حركة الافلاك متشابهة فان تقول في جوابها هذا من خواص~~
~~الشمس [illegible] المسئلة الثانية [illegible] من الهيئة [illegible]~~
~~ذكر السيد الداماد بعد جواب المسئلة السابقة ما قرره وذكر ان ممن~~
~~ما تتحمل عقدة الاعضال فيها بانا تحس لك امر منطقة البروج باعتبار~~
~~طلوع نصفها في افق ايا وي عرضه تمام الميل الكلي فان قطب منطقة~~
~~البروج هناك ينطبق في كل دورة من معدل النهار على قطب الافق~~
~~مرة واحدة فتنطبق ايضا منطقة البروج على الافق لا محة فاذا فرق~~
~~قطب منطقة البروج عن قطب الافق لحركة المعدل افترق لا محة~~
~~منطقة البروج عن الافق دفعة وتتقاطعان فيطلع نصفها من الافق~~
~~دفعة لا في زمان ويغرب نصفها الآخر وليس النصف الطالع مطالع~~
~~من معدل النهار ولا النصف الغارب مغارب بل انما يكون طلوع~~
~~ذاك وغروب ذا مع نقطتين من المعدل اي مطلع النصف الغارب~~
~~مع تمام دورة معدل النهار ويضمحل ما يستشكل فيه بان الطلوع~~
~~والغروب لا يكون الا بالحركة وهي لا يكون الا في زمان فيمتنع~~
~~طلوع قوس ما من المعدل اي المطالع وغروب قوس ما اي المغارب~~
~~ولو ارتكب وقيل ان طلوع النصف او غروبه على سبيل التدريج~~
~~حتى يكون في زمان لزم تقاطع العظيمتين لا على التناصف~~
~~فما اسهل لك ان تعرفه من بعد ما تلي عليك انتهى كلامه~~

واقول قد وقع الي بعد تسطير هذه الاسطر وتنميق هذه الاحرف بايام
قلايل ما حرّره الاستاد المحقق والنحرير المدقق صاحب النفس القدسية
والطبع المرضية الفايز بسعادة النشاتين المشهود له باحراز الحسنيين
آقا حسين حفظه الله تعالى لما طلع النيرين بعد ما استشممت انه حرر ومارايته بعد
قبل ان اطلع عليه وبعد ان وصل اليّ واطلعت عليه وجدته كنزا وقيا
وذكرا مخفيا وفرايد نفيسة ولالي فريدة فلا جرم وشحت هذه الاجزاء
به وهي هذه لعلك احطت خبرا بانه قد تقرر في اصول الهندسة والحساب
بالبرهان القاطع لدائرة الشك والارتياب ان الزاوية الواقعة بين
الخط المماس من خارج لمحيط الدائرة العمود على قطرها وبين المحيط اصغر
من كل حادة مستقيمة الخطين وانه لا يمكن ان يقع خط مستقيم اصلا في
ذلك البين ومن ههنا انضب عنكبوت الوهم شبكة التشكيك في زوايا
كهف الخيال واصطاد بها ذباب القيل والقال لا بل اخذ عقاب عقول فحول
الرجال وحبسه كالبلابل في قفص البلبال ومادة ما نسجه وصورته وسداه
ولحمته هو ان الزاوية الحادة من الخط المذكور والقطر قائمة لكونه عمودا
عليه والزاوية التي بين القطر والمحيط اصغر منها لانها جزؤها وكان زيادتها
عليها بقدر الزاوية المذكورة التي ذكرنا انها اصغر من كل حادة مستقيمة
الخطين وح نقول اذا فرض تحرك القطر المذكور مع ثبات نقطة تماسه مع
المحيط الى خلاف جهة الزاوية ولا شك انه فرض امر ممكن بل واقع و
لا يوجد له في الوجود دافع ولا مانع يلزم الطفرة التي حكم عليها البديهة بالبطلان

والعدم ليس

والعدم وليس لها في طريق الواقع اثر رجل ولا ممشى قدم بيان اللزوم انه كلما تحرك
الخط المذكور فلا محة يتوهم من موضعه الاول وموضعه الثاني زاوية مستقيمة الخطين
تنضاف الى الزاوية التي كانت بين القطر والمحيط وقلنا انها اصغر من القائمة
بقدر الزاوية التي بين الخط المماس والمحيط التي لا يوجد مثلها حادة مستقيمة الخطين
ولا يمكن بالبرهان المذكور ان يكون الزاوية المتوهمة بقدر تلك الزاوية بل
اعظم منها بالضرورة لانها مستقيمة الخطين فيلزم من انضيافها الى الزاوية
المذكورة ان يصير تلك الزاوية اعظم من القائمة مع انها كانت انقص
منها بدون ان يصل فيما بين الى القائمة لان وصولها اليها موقوف على ان
ينضاف الى الزاوية المذكورة القدر المذكور وهو مح لما علمت من ان كل
ما ينضاف اليها يكون اعظم منه وهل هي الا الطفرة المستحيلة وقد تمحلوا
في دفعها كل حيلة ولم يجد اكثرهم اليه وسيلة والجواب الذي يقرب الى الصواب
وكاد ان يزيل الارتياب هو الجواب الذي ذكره المحقق الدواني وان
ردّه الاقاصي والاداني لعدم وصولهم الى فهم دقايق المعاني وقصورهم
عن درك حقايق المباني خلاصته ان الزاوية من قبيل الكيفيات اي
انها هيئة عارضة للسطح مثلا بسبب احاطة الخطين به والهيئة التي يعبر عنها
بالقائمة لا يمكن ان يوجد بين الخط المستقيم والمنحني اصلا فاذا فرض ان
الزاوية الحادة التي بين القطر والمحيط يصير منفرجة عند تحرك القطر دون
ان يصير قائمة لا يلزم الطفرة المحالة لان هذه الكيفية ليست في طريق
حركتها حتى يلزم ان يصل اليها لما علمت انه لا يمكن ان يوجد بين المستقيم
والمنحني مثل هذه الهيئة وهذا كما تحرك جسم من البياض الى السواد بدون

ان يصل الى لون ليس في طريق حركته كالفستقية مثلا فان قلت هب ان الزاوية
من مقولة الكيف لكن لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات ولذا
يتصف دائما ولو بالعرض بالصغر والعظم والتضيق والانفراج الذي هو من
خواص الكم وعلى هذا لا ينفع الجواب المذكور اذ ننقل الكلام الى معروضها فنقول
ان معروض الحادة اصغر من معروض القائمة ومعروض القائمة من معروض
المنفرجة فاذا صارت الحادة منفرجة بدون ان يصير قائمة على ما قررنا لزم
ان يصير معروض الحادة ايضا معروض المنفرجة بدون ان يصير معروض القائمة
فيلزم ان يصير المقدار الصغير كبيرا بدون ان يصل الى المقدار الذي في البين
كان يصير الذراع من دون ان يصير ذراعا ونصفا ذراعين وهو الاكان
بمكان المتقابلين ولك ان تحسم الشبهة وتقول لا ريب في ان سطح الزاوية
التي بين المحيط والقطر اصغر من سطح الزاوية التي بين القطر والعمود المذكور لانه
جزؤه ضرورة وكذا انه اذا تحرك القطر الى خلاف جهة الزاوية يتحرك العمود
ايضا الى سمت حركته لو فرض بقاء عموديته والا بد ان يقع العمود بادنى
حركة في داخل الدائرة لاستحالة ان يقع خط مستقيم بين العمود المفروض اولا
وبين المحيط بالبرهان المذكور وح يكون سطح الزاوية القائمة التي بين هذا
العمود الواقع في داخل الدائرة وبين القطر المتحرك اصغر من سطح الزاوية
التي بين المحيط وهذا القطر لكونه جزؤه ايضا بديهة فيلزم ان يصير الجزء اعظم
من الكل بدون ان يصير مثله هف قلت هذا القول انما نشأ من
قصر الباع وضيق الذراع لان كون معروض الحادة اصغر من معروض القائمة
ومعروض القائمة اصغر من معروض المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لان

معروض الزاوية هو السطح مثلا لكن بشرط عدم تعين احد بعديه ولذا
كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد لا ينقسم الزاوية بل يكون باقية بحالها
وصغر السطح وكبره لا يتعين الا بعد تعين بعديه لانهما باعتبار المساحة
وهي انما يكون بعد التعين المذكور فان قلت يكفي تعين احد بعديه فيما
نحن بصدده لانه يمكن المقايسة بين السطحين باعتبار احد البعدين اذ
لا اقل من ان يرجع ح الى المقايسة بين الخطين المعينين ولا ريب
في صحتها فنقول ح ان معروض الزاوية التي بين المحيط والقطر باعتبار
بعده المعين بالضلعين اضيق من معروض الزاوية التي بين القطر
والعمود بهذا الاعتبار ايضا واذا تحرك يصير اوسع بذلك الاعتبار
المذكور منه كذلك من دون ان يصير مثله في البين قلت عدم تعين
احد بعدي السطح الذي هو معروض الزاوية صار سببا لعدم تعين بعده
الآخر ايضا في الجملة وان كان لوقوع تعين باعتبار وقوعه بين الضلعين
فاذن لا يمكن المقايسة باعتبار هذا البعد ايضا بيانه ان سطح الزاوية
لما لم يكن له تعين في جهة الطول بل كلما تحقق سطح ما في هذه الجهة كانت
الزاوية بحالها فلا محالة لا يمكن ان يتحقق عرض سطح الزاوية الفلانية الذي
هو عبارة عن انفراجها بقدر شبر او ذراع مثلا اذ هذا القدر الذي
عينته للانفراج يمكن ان يعين قدر آخر تحته انقص منه لان سطحا ما تحقق
تحته ايضا وما دام تحقق سطح ما تحققت الزاوية وهكذا الى غير النهاية
فظهر انه لا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا الاعتبار ايضا على الاطلاق
نعم لو كان الانفراج في الزاوية في جميع المواضع بقدر واحد لامكن ان

يق عرض الزاوية كذا وان لم يكن طولها معينا وليس فليس فان قلت فعلى ما ذكرت
يلزم ان لا يصح المقايسة بين زاويتين اصلا مع انا نعلم بالضرورة انه يصح ان يق
ان المنفرجة اوسع من القائمة والقائمة من الحادة بل فيما نحن بصدده يعلم بديهة
ان الزاوية التي بين العمود والقطر اوسع من التي بين المحيط والقطر والتي تحصل
بين المحيط والقطر بعد فرض حركته اوسع من التي بين العمود المتحرك والقطر فما
وجه التفصي عن ذلك قلت لا شبهة كما ذكرنا في انه لا يمكن المقايسة بين
سطحيهما على الاطلاق ولا بين انفراجيهما ايضا كذلك وكذا لا يمكن ان يق
ان معنى كون زاوية اعظم من زاوية اخرى مثلا انه كل ما فرض من قطعات
سطحها او من مقادير انفراجاتها اعظم من كل ما فرض من قطعات سطح الاخرى
او مقادير انفراجاتها ضرورة انه يمكن ان يوجد من قطعات سطح الحادة مثلا
او من مقادير انفراجاتها قطعة او قدر يكون اعظم من بعض قطعات
القائمة بل المنفرجة ايضا ومن بعض مقادير انفراجاتها وهو ظ فلا فاذن
لا معنى للمقايسة بينهما اذا كانا مستقيمي الخطين سوى انه اذا فرض
تطبيق احد الضلعين من احديهما عليه من الاخرى فاما ان ينطبق الضلع
الآخر على الآخر او يقع خارجا من الزاوية او داخلا فيها فعلى الاول هما متساويتان
وعلى الثاني الاولى اعظم واوسع وعلى الثالث الثانية واذا كانت احديهما
مستقيمة الخطين والاخرى مستقيمة ومنحنية فلا يتصور الصورة الاولى
لاستحالة انطباق المستقيم على المنحني وينحصر في الآخرين فيكون احديهما
اما اعظم من الاخرى واوسع او اصغر واضيق فقط او نقول معنى المقايسة
بينهما انه اذا اخذ من ضلعيهما بقدر واحد ووصل بينهما بخط يحصل اما مساحة

المثلثين اللذين

المثلثين اللذين يحصلان ح فيهما او مقدار الخطين الواصلين بينهما متساويين
او يكون احدهما اعظم والآخر انقص فعلى الاول الزاويتان متساويتان
وعلى الثاني الاعظم اعظم والانقص انقص وهذا المعنى لا يستقيم كليا
في غير الزاويتين المستقيمتي الخطين نعم يتصور معنى آخر للعظم والصغر بين الزاويتين
اذا كان احديهما واقعة داخل الاخرى سواء كانتا مستقيمتي الخطين او احديهما
مستقيمة الخطين والاخرى مستقيمة ومنحنية كما فيما نحن بصدده وهو ان
يق ان العظيمة هي التي كل خط يخرج من احد ضلعيها الى ضلعها الآخر يكون
بعض ذلك الخط خطا واصلا من احد ضلعي الاخرى الى الآخر مثلا الزاوية
التي بين العمود الخارج والقطر اعظم من الزاوية التي بين القطر والمحيط
بمعنى ان كل خط يخرج من العمود الى القطر يكون بعض منه خطا واصلا بين
المحيط والقطر واذ قد عرفت هذا فنقول قد ظهر ان حاصل كون سطح
الزاوية التي بين العمود والقطر اعظم من سطح الزاوية التي بين القطر و
المحيط ليس الا ان احد ضلعي الاولى الذي هو العمود يقع خارج الدائرة
وكذا حاصل كون الزاوية التي بين المحيط والقطر بعد حركة القطر اعظم من
الزاوية التي بين القطر والعمود المتحركين ليس الا ان احد ضلعي الثانية الذي
الذي هو العمود يقع داخل الزاوية اي الدائرة فيرجع ح مآل الشبهة الى ان
الخط الخارج من الدائرة وهو العمود اذا تحرك يلزم ان يكون كلما تحرك
واي قدر تحرك يقع داخل الدائرة وح يمنع استحالته بل نقول انه لا بد ان
يكون كذلك البتة لان الانطباق بين الخط والدائرة مح فلا بد ان ينتقل من
الخروج الى الدخول ويكون حاصل العظم ان كل خط يخرج في الاولى من احد ضلعيها
الى الآخر يكون بعضه خطا واصلا بين ضلعي الاخرى وفي الثانية ايضا كذلك

ومرجع الشبهة ح الى ان زاويه كانت بحيث ان كل خط يخرج من احد ضلعيها
الى الآخر يكون بعضه خطا واصلا من احد ضلعي الاخرى الى الآخر فصار بعد الحركة
الامر بالعكس ولا تم استحالته هذا ايضا اذ البداهة لا تحكم بها ولا دليل عليها ايضا
ومن يدعيه فليظهر ثم لا يخفى ايضا ان كل قطعة اخذت من سطح الزاوية التي
بين المحيط والقطر والانفراج بينهما يكون اصغر وانقص من قطعة اخذت
من سطح الزاوية التي بين العمود والقطر والانفراج بينهما لا يصير بعد الحركة
اعظم من القطعة والانفراج المذكورين بدون ان يصير امثلهما لما تصلان
في البين الى مثلهما البتة ومن يدعي عدم الوصول فعليه اقامة البرهان عليه و
اذا كانت الحال بهذا المنوال فقد وهيت شبهة الطفرة ما قدام الاضمحلال
لانه اما ان يكون باعتبار عدم تحقق الهيئة التي في القائمة في اثناء الحركة فقد
علمت دفعه من حيث ان هذه الهيئة ليس مما يكون في اثناء الحركة حتى يلزم
الوصول اليها لعدم امكان تحقق تلك الهيئة بين المستقيم والمنحني واما
باعتبار ان مقدارا معينا صغيرا يصير اكبر مما كان من دون ان يصل الى
المقدار الذي في البين فقد ظهر انه لا يلزم اصلا واما باعتبار انه يلزم ان يصير
زاوية او سطحها التي يتيقن في العرف انها انقص من الاخرى بحيث لو تيقن
لها في العرف انها اعظم منها بدون ان يصل الى المساواة وذلك ايضا
قد علم عدم استحالته لان مرجع العظم والصغر الذي ههنا ليس الا احد المعنيين
المذكورين وليس شيء منهما بحيث ان يمتنع فيه صيرورة الاصغر اعظم بدون
الوصول الى المساواة ولا نجد معنى آخر يمكن ان يتمسك به في الزام المحذور و
من وجده فليات به فان قلت نجد بديهة ان القائمة التي بين القطر والعمود

الحادة قبل

الحادة قبل التحرك كل بالنسبة الى التي بين المحيط والقطر وبعد التحرك جزء فصار
الجزء اعظم من الكل من غير ان يصير مثله واي محذور اشد من هذا قلت
ان جعلت الزاوية بمعنى الهيئة فالجزئية والكلية بين الزاويتين المذكورتين
غير مسلمة وجهه ظ ولو سلم فصيرورة مثل هذا الجزء كلا بدون ان يصير مثل
الكل مما لا محذور فيه كما لا يخفى اذ ليست الجزئية والكلية مقدارية حتى يكون
ذلك فيهما محالا وان جعلتها بمعنى السطح فان اخذته مطلقا فقد عرفت
انه لا يمكن ح الحكم بالجزئية والكلية اصلا وان اخذته معينا فلا يصير مقدار معين
فيما نحن فيه من خط او سطح يكون اصغر وانقص من آخر وجزءا منه اعظم والمو
وكلا بالنسبة اليه عند الحركة بدون ان يصير مثله فظهر ان معنى الجزئية والكلية
الذي يقول انا نجد بديهة ليس ماله الا الى المعاني التي ذكرناها وبينا انه لا
يلزم محذور منها هذا نبذ مما ذكره هذا النحرير المدقق بعبارته وسانقل باقيه
بعباراته والفاظه بعد الفراغ مما علي ما نقل ولنا قول ومنه الهداية في البداية
والنهاية اما اولا فما ذكره اولا الى قوله وقد تحملوا في دفعها كل حيلة فهو تقرير
اصل الشبهة بعبارة اخرى مع تفنن باسجاع رايقة وفقرات واستعارات
فايقة قريبا مما قرره المحقق الدواني والسيد الداماد وما ذكره ثانيا الى قوله فان
قلت بحسب ان الزاوية فهو تحرير جواب المحقق الدواني على وفق ظاهره
الذي هو غير ظاهر في الواقع ويمكن تنزيله على الحق الذي اولناه به كما عرفت
لكن هذا المحقق المعاصر ما اوله بما اولنا كما ترى وستعرف من ما ياتي ايضا انه ما تفطن
بما اولنا وما ذكره رابعا الى قوله وذلك ان تختصر الشبهة فهو تقرير اعتراض عليه

الحكماء بادنى تفاوت فى التحرير وما ذكره خامسًا الى قوله قلت هذا القول انما نشأ من
قصر الباع وضيق الذراع فهو تقرير الشبهة من وجه آخر ونقل الشبهة من مقام
الى مقام آخر من تلقاء نفسه كما قررنا نحن ايضا مثل هذا فى حركة الخط المماس بوجه ادق
وان كان هذا ايضا لا يخ عن دقة وما ذكره سادسًا الى قوله فان قلت يكفى تعين
فهو جواب اعتراض غايات الحكماء على المحقق الدوانى من قبل نفسه ولا يخفى فساده
وبيانه لما كان موقوفا على المقدمات الرياضية التى هذا المدقق المعاصر ليس له تدرب
فيها واجنبى فى ممارستها وفهمها مع انه شرع فيها بلا تحقيق فوقع منه ما وقع من الزلات
وصار لذلك معتبر العبرات فاحتجنا الى ذكر هذه المقدمات ثم الكر على ما صدر منه
فاقول الاقاويل الواصلة الينا من امر الزاوية خمسة الاول قول من قال ان الزاوية
من الكيف الثانى قول من قال انها من الكم الثالث قول من قال انها من المضاف
الرابع قول من قال انها من الوضع الخامس قول من قال انها من الكم وليست
خطًا ولا سطحًا ولا جسمًا بل هى نوع من الكم حادث بين نوعين فالزاوية المسطحة
تحدث بين الخط والسطح والمجسمة بين السطح والجسم فكان الزاوية المسطحة عند
هذا القائل سطح لم يستكمل عرضه والزاوية المجسمة جسم لم يستكمل عمقه وقد عرفت
ان المختار عندنا قول سادس هو ان الزاوية مركبة من الكم والكيف وداخلة
تحت مقولتين باعتبار الجزئين كما ذكرنا سابقًا وعلى جميع الاقوال فحقيقة
الزاوية والمراد منها المستعمل المعمول وعليه الاعتماد عند اهل الهيئة والهندسة
والاصول فى المسطحة التى هى المراد ههنا هو ان السطح الذى بين الخطين
المتلاقيين على نقطة له امتدادان متقاطعان احدهما هو الواقع بين

ذينك الخطين والآخر مقاطع له وهو المبتدأ من نقطة هى ملتقى الخطين فاذا
اعتبر تعين كل من ذينك الامتدادين بانتهائه الى الحدين لم يكن السطح
بهذا الاعتبار زاوية والمعروض زاوية لانه ح ينقسم فى الجهتين بخلاف
الزاوية فانها تنقسم فى جهة فقط واذا اعتبر تعين امتداده الواقع بين
الخطين فقط بانتهائه اليهما ولم يعتبر تعين امتداده الآخر المبتدأ من
نقطة تقاطع الخطين بانتهائه الى حد آخر او كونه غير متناه فى الجهة المقابلة
لجهة النقطة ولهذا لا مدخل لشئ من طول الخطين وقصرهما فى حال الزاوية
بل انما اعتبر الامتداد المطلق المبتدأ من تلك النقطة يكون السطح
بهذا الاعتبار غير قابل للانقسام الا فى الامتداد الواصل بين الخطين
فيكون السطح بهذا الاعتبار زاوية او معروض زاوية وهذا كله قد مر فى كلام
الشيخ فالزاوية لا شك كما هو مقرر عند اهل الرياضى انها منقسمة فى الامتداد
الواصل بين الخطين سواء كان انقسامها بالذات او بالعرض وغير منقسمة اصلا
باعتبار الامتداد الآخذ من نقطة التقاطع وان هذا الامتداد لا دخل له فى تحقق
الزاوية لا شطرًا ولا شرطًا ولما كانت الزاوية من الموجودات الخارجية
الشخصية فلا شك انها متعينة غاية التعين وابهام هذا الامتداد لا يجعل
الزاوية مبهمة بل يجعل السطح مبهما لا السطح المعروض للزاوية لانه متعين و
الا لزم عدم تعين الزاوية وليس فليس بل التحقيق ان المعروض للزاوية و
السطح المصطلح متغايران والكلام لنا فى الثانى بل كلامنا فى الاول ونطلق عليه
السطح مجازًا لا حقيقة لانه لا يكون الا ما اعتبر فيه الامتدادان معًا واما ما اعتبر

فيه الامتداد الواحد دون الآخر فلا يكون سطحي الامجاز او سواء كان هذا نوعا
مباينا للكم كما هو مذهب القايل الى امس او لا فهو كم وموجود زاوية كانت او
معروضها منقسم بهذا الاعتبار بالفعل كالزاوية اذ هو الزاوية او معروضها
او جزءها والانقسام باعتباره وقابل للقسمة الى غير النهاية بهذا الانقسام والحركة
فيه لابد من قطعها للاقدار الغير المتناهية من غير طفرة والا لزم الطفرة
اذا تمهد هذا فنقول ظهر ان قوله لان سر كون معروض الحادة اصغر من معروض
القائمة ومعروض القائمة اصغر من معروض المنفرجة لا معنى له على الاطلاق لان
معروض الزاوية هو السطح مثلا لكن بشرط عدم تعيين احد بعديه انما نشا من قصر
الباع وضيق الذراع مع انه لا معنى له اصلا وعلى الاطلاق لان معروض الزاوية هو
السطح المعتبر فيه تعين احد امتداديه دون الآخر وهذا المعروض بحسب انقسامه
بحسب الامتداد المتعين والا لزم ان لا ينقسم الزاوية لكنها منقسمة قطعا
وكل منقسم فلابد فيه من قابل للانقسام بالذات فهذا المنقسم بالذات ليس مع
الزاوية لانها عنده هيئة فهو معروضها الذي هو السطح المعتبر فيه تعين احدهما
واذا كان هو المنقسم بالذات الى غير النهاية في هذا الامتداد كالزاوية
فيكون متصفا بالذات بالصغر والكبر اللازمان للمنقسم بالذات الذي هو
مندرج تحت الكم فيكون هذا المعروض قطعا متصفا بالصغر والكبر فظهر ان
معروض الحادة يكون اصغر من معروض القائمة وهو اصغر من معروض المنفرجة
وظهر ان قوله ولذا كلما انقسم السطح من جهة ذلك البعد لا ينقسم الزاوية
بل يكون باقية بحالها لا يضر لان الكلام في الانقسام في الامتداد المتعين وعدم
الانقسام في الامتداد الغير المتعين خارج عن المقصود لا دخل له فيما نحن فيه

وظهر فساد قوله وصغر السطح وكبره لا يتعين الا بعد تعين بعديه لانهما باعتبار المساحة
وهي انما يكون بعد التعين المذكور لان الكلام ليس في مساحة السطح بما هو سطح
معتبر فيه الامتدادان الذي يعتبر فيه التعين المذكور بل الكلام في مساحة السطح
الذي يعتبر فيه تعين احد الامتدادين دون الآخر المنقسم باعتبار الامتداد
المتعين غير المنقسم في الامتداد الآخر الغير المعتبر فيه التعين الذي هو معروض
الزاوية المنقسمة في الامتداد المتعين قطعا المستلزمة لانقسام معروضها
بالذات في هذا الامتداد بل الكلام في الصغر والكبر بهذا الاعتبار اللازم للانقسام
بهذا الاعتبار فان سميت هذا مساحة والا فسمه انقساما ولزم منه الصغر والكبر
ومن الحركة فيه وعدم طي الاقدار بالطفرة وصيرورة الصغير كبيرا من غير ان
يصير مساويا وليت شعري كيف غفل عن انقسام الزاوية ومعروضها
الذي هو مسلم الكل من غير انكار لاحد اياه حتى صدر منه مثل هذه الزلة والهفوة
واما ثانيا فلما ذكره في جواب القائل بانه يكفي تعين احد بعديه
فيما نحن بصدده لانه تمكن المقايسة آه بقوله قلت عدم التعين احد بعدي السطح الذي
هو معروض الزاوية صار سببا لعدم تعين بعده الآخر ايضا في الجملة لا يخفى فساده
لان عدم امكان المقايسة باعتبار هذا البعد ان كان باعتبار ان معروض الزاوية
التي بين المحيط والقطر ومعروض الزاوية التي بين القطر والعمود متباينان نوعا وانيته
والمقايسة لا تمكن الا بين الامور المتحدة في النوع فهو ما ذكرنا من الجواب الحق عن شبهته
وهذا المدقق المعاصر غافل عنه اذا لم تفطن به اصلا ولا طاف به طيف نوم وخيال
بحيث لا يمكن استشمام رائحة منه من كلامه وان كان باعتبار عدم تعين احد بعديه
فعدم تعين بعد لا دخل له في المقايسة بين افراد تعين بعده الآخر بعد ان تكون الافراد

من نوع واحد حتى لا يمكن المقايسة ولا يخفى ما في قوله صار سببا لعدم تعين بعده الآخر في الجملة من الخطابة وتحت المشتهي ولا يخفى ما في قوله بيانه ان سطح الزاوية لما لم يكن له تعين آه مما ذكرنا آنفا انه ليس الكلام فيه بل الكلام في معروضها وهذا كله خروج عن المشارع وعن قانون المحاورة على عرف اهل هذه المسائل حيث لا يقولون عرض سطح الزاوية وفي مثل هذا المعنى كلها لعدم التدرب وقلة الربط بهذه العلوم ولعدم الجدوى في النظر في مثل هذا الكلام الذي لا طائل تحته الا التطويل بغير طائل اعرضنا عنه وقل لي الحق يكون بهذا الطول والكثرة واتي فائدة في هذا القيل والقال الا تضييع الوقت في العمر وذوق المقال والجدال وان شئت حقيقة الحال في بيانه جواب السؤال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فاعلم ان الزاوية لا توجد الا بخطين يتلاقيان على نقطة هما ضلعا الزاوية وهذين الضلعين سواء كانا قصيرين او طويلين فالزاوية متحققة ما داما خطين لا دخل لقصرهما وطولهما في حقيقة الزاوية فاذا فرضت ساقي مثلث مثلا كيف كانا كانت الزاوية متحققة فاذا اخذت من الساقين بقدر شبر مثلا ووصلت بينهما بخط هو قاعدة المثلث كانت الزاوية بحالها واذا اخذت منهما بقدر شبرين وثلثة اشبار واربعة اشبار وهكذا او بقدر نصف شبر وربع شبر وربع ربع شبر وهكذا الخ ووصلت بينهما بخط هو قاعدة المثلث كانت الزاوية بحالها فلو فرضت على الساقين نقطة غير نقطة التقاطع ولو على كل جنبها فلما لم يخرجنا الى النقط كان بينهما خط هو جزء الساقين فاذا وصلت بينهما بخط حدث مثلث وكانت الزاوية بحالها موجودة باقية بعينها واحده لان الزاوية كما كانت او كيفا او غيرها لا يعتبر فيها او في محلها الا الامتداد الواقع بين الخطين واما الامتداد الآخذ من نقطة التقاطع الى مقابلها او الى

النهاية فلا يعتبر

النهاية فلا يعتبر فيها اصلا ولا دخل له في تحققها اثا[illegible] ولذا قد تقرر عند اهل الرياضي ان هذه القواعد المختلفة متشابهة وحكمها واحد وان الدوائر المختلفة صغرا وكبرا المتوازية اذا اخرجت من مركزها الكل خطين حتى حدث زاوية وقطعا الدوائر كلها فالقسي المختلفة المفصولة من هذه الدوائر بالخطين كلها متشابهة ينبغي ان القوس المفصولة من الدائرة العظيمة الموترة للزاوية الحادثة ان كانت مثلا عشر درجات كانت القسي الباقية ايضا عشر درجات وكذا او تار تلك القسي متشابهة وتلك القسي وتلك الاوتار ايضا متشابهة ولا يختلف الزاوية ولا تشخصها ولا معروضها ولا انقسامها ولا اجزاؤها اصلا لان انقسامها واجزاؤها والحركة فيها باعتبار الامتداد الواصل بين الخطين وهو بحاله لا يختلف ولا اختلاف القواعد باعتبار طول الضلعين وقصرهما لا يختلف حال الزاوية ومعروضها باعتبار المعروضية وتعينه فكون الانفراج بقدر شبر او ذراع او ازيد او انقص باعتبار طول الضلعين او قصرهما وكون الوتر اقرب او ابعد من نقطة التقاطع لا دخل له في انفراج الزاوية او حدتها ان اراد بالانفراج انفراج الزاوية وان اراد انفراج الوتر وتباعد الخطين فهذا اصطلاح جديد ووضع لغة جديدة من عند نفسه ما سمعنا بهذا الى الآن وكل هذا كله نشأ من قصر الباع وعدم الوقوف في الرياضي والتورط فيما لا يعلم اغترارا او اعتمادا على ذكاء النفس مع انه على هذا الاصطلاح ايضا ~~[illegible]~~ لان ~~انفراج الزاوية~~ لا يضر لان الزاوية بحالها فظهر بطلان قوله ظهر انه لا يمكن المقايسة بين الزاويتين بهذا الاعتبار وكذا قوله نعم لو كان الانفراج في الزاوية وليت شعري كيف تورط في هذه الاباطيل التي كلها مخالفة لقواعد الرياضي وقواعد الحكمة مع ذكائه ومع فطنته وكيف اقدم على مثل هذه الامور وجرى على هذا المنوال جرى في الاجوبة والاسولة الآتية

واما ثالث الشكوك فانا ذكره من انه اذا كانت الحال بهذا المنوال فقد وطيت
شبهة الطفرة باقدام الاضمحلال ونعم ما قال ان اراد انه نشاءت شبهات
مما ذكره اضمحلت بينها شبهة الطفرة فهو حق وان اراد انه بطل الشبهة
فنقول انه لا شك وقعت الحركة في معروض الزاوية وانه قابل للقسمة الى غير النهاية
واذا كانت كلها من جنس واحد ونوع واحد فالشبه بينها واقعة فمن اين
بطلت والحق ان التعرض لابطال امثال هذه الكلمات وجرحها وتعديلها
من فضول الكلام وتضييع للعمر والوقت فلهذا اعرضنا عن الكلام على ما نقلنا
وسانقل ما فيه عبرة لاولي البصاير وقضاء للعجب لاولي الايدي والابصار
من الرياضيين والمتفلسفين والله المستعان وعليه التكلان وبه
ثقتي وعوني واعوذ به من مثل هذا الكلام ثم قال بعد ما نقلنا سابقا فان قلت
انا ناخذ من الخط الماس للمحيط العمود على القطر شبرا مثلا ونصل بينه وبين
المركز فيحصل مثلث قائم الزاوية ولا شك ان لسطحه مقدارا معينا البتة بعضه
خارج الدايرة وبعضه داخلها وهذا القدر الداخل الذي بين المحيط والقطر
وبعض الخط الواصل المذكور لابد ان يصل بعد حركة القطر على النحو الذي فرضنا
الى قدر المجموع كما اعترفتم ايضا لانه يزيد بالتدريج شيئا فشيئا فلابد ان ينتهي
بالاخرة الى ذلك القدر بالضرورة وانكاره سفسطة والتزام للطفرة وح
يلزم محذوران احدهما ان يكون الزاوية التي بين المحيط والخط المستقيم
الذي يتوهم من حركة القطر عند انتهائه الى الموضع الذي صار عنده المقدار
الداخل مساويا للمجموع قائمة لان سطحها مساو لسطح القائمة ومساو القائمة
قائمة وكذا مساوي الزاويتين الاخريين وهو مح لعدم تحقق القائمتين

المستقيم والمنحني

المستقيم والمنحني وثانيهما ان يكون القدر المنضاف الى القدر المذكور مساويا للقدر
الخارج الذي هو مقدار الزاوية الى دنه من الخط الماس والمحيط بعد التعيين وهو
ايضا مح لانه يلزم ان يكون الزاوية التي بين القطر وهذا الخط المتوهم مثل الزاوية
التي بين الخط الماس والمحيط لمساواة سطحها لسطحها بعد التعيين وقد برهن ان
لا زاوية بين الخطين المستقيمين مثل تلك الزاوية قلت اما الاول فما قيل
ان مساوي القائمة قائمة كان مرادهم منه ان المنطبق على القائمة قائمة ولهذا
ادعوا الضرورة فيه اذ لا ضرورة في غيره وح لا مجال لما قلت لان الانطباق
فيما نحن فيه مفقود ولو سلم ان مرادهم المساواة بحسب المساحة فلا شك
انه لا يمكن ان يكون هذا القول مطلقا لفساده قطعا كما بينا آنفا بل المراد ان الزاوية
التي بقدر القائمة بعد ما كان ضلعاها مساويين لضلعي القائمة قائمة وح نقول
لا نسلم انه يتصور المساواة بين الخطين المستقيمين وبين الخط المستقيم والمنحني
لما تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني لا يمكن بينهما التساوي لان التساوي فرع
الانطباق ولا يمكن انطباقهما الا بعد زوال الاستقامة عن المستقيم والانحناء
عن المنحني وبعد زوالهما لا يبقى الخطان موجودين لانهما ليسا من العوارض المفارقة
بل من الفصول المقومة سلمنا امكان المساواة على ما زعمه البعض بناء على منع
مقدمات دليلهم لكن لا نسلم انه عندما يصير السطح الذي بين المحيط والخط مساويا
للسطح الذي بين الخط الماس والقطر يكون الضلعان من الزاويتين متساويين
اذ لعلهما يكونان ح متفارقين لا بد له من برهان واني لك به سلمنا المساواة
ايضا لكن نقول كون الزاوية مثل الزاوية عند مساواة السطحين والضلعين لعله
انما يكون مع حفظ النسبة اما مع عدم حفظها فلا يعني ان القائمة اذا كان عند
كون ضلعيها ذراعا مثلا انفراجها ايضا ذراعا ومساحة سطحها شبرا في

مثلا فانما یکون عند کونها ذراعین ذراعین انفراجها ذراعین ومساحتها شبرین وعند
کونها نصف ذراع انفراجها نصف ذراع ومساحتها نصف شبر فی شبر مثلا
وعلی هذا القیاس ولا شک ان الزاویة التی بین المستقیم والمنحنی اذا فرض
ان یکون عند کون ضلعیها ذراعا انفراجها ایضا ذراعا ومساحتها شبرا فی
شبر لا یکون النسبة محفوظة البتة ولا اقل من ان یکون ممنوعا حتی یقام علیه البرهان
فلا یلزم ان یکون قائمیته اما الثانی فیستنبط حاله ایضا مما ذکرنا فی الاول فتفطن
وقد استبان بما قررنا ان القائمة لا یمکن ان یکون بین المستقیم والمنحنی لعدم
حفظ النسبة بل بین المنحنیین ایضا فان قلت کما ان النسبة محفوظة فی
القائمة کذلک محفوظة فی الحادة والمنفرجة ایضا فی المستقیمة الخطین فینبغی ان
یحکم بعدم تحقق الحادة والمنفرجة ایضا فی المستقیم والمنحنی لعدم حفظ النسبة
کما حکم بعدم تحقق القائمة فیهما لذلک قلت الامر کذلک کما ذکرت لکنهم
کانهم تسامحوا فی ذلک وحکموا بتحقق الحادة والمنفرجة فیهما والا فلیس حادتهما
ومنفرجتهما ایضا مثل حادة ومنفرجة مستقیمة الخطین ولعل وجهه انهم لاحظوا
ان المستقیم والمنحنی لابد ان یکونا بحیث اذا وقع عمود علی المستقیم وقع اما خارجا
عن الزاویة کائنا من المنحنی علی جهة غیر جهة المستقیم او داخلا فی الزاویة کائنا
منه علی جهة اخری فان وقع خارجا اصطلحوا علی ان الزاویة بینهما حادة لما ان
فی الحادة المستقیمة الخطین ایضا یقع العمود خارج الزاویة کائنا من الضلع
الذی یغایر ضلعا یکون العمود عمودا علیه علی جهة هذا الضلع وان وقع داخلا اصطلحوا
علی ان الزاویة منفرجة لما ان فی المنفرجة ایضا یقع العمود داخل الزاویة کائنا من
الضلع المذکور علی جهة الضلع الآخر ولما لم یکن بینهما حالة اخری شبیهة بالقائمة
لم یحکموا بتحقق القائمة فیهما فان قلت لا شک ان الزاویة القائمة

التی بین القطر

التی بین القطر والخط الماس للمحیط مرکبة من زاویتین احدیهما الزاویة التی بین
الخط الماس والمحیط التی هی اصغر الحواد المستقیمة الخطین والاخری الزاویة
التی بین المحیط والقطر التی هی اعظمها علی ما برهن ایضا فی الاصول ولنا
ان نفرض عند القطر زاویة مساویة للزاویة الاولی بان نفرض عنده محیط دائرة
مساویة للدائرة التی هذا القطر قطرها بحیث یکون القطر مماسا له من خارج عمودا
علی قطرها وعند انضیاف هذه الزاویة الی الزاویة الثانیة یلزم ان یتحقق القائمة
بین محیطی الدائرتین لان هذه الزاویة التی بین المحیطین ایضا علی هذا الفرض
مرکبة من الزاویة التی هی اصغر الحواد وهی الزاویة التی فرضنا اخیرا والزاویة
التی هی اعظمها وهی الزاویة الباقیة التی کانت جزءا للقائمة وعلی هذا انظر الفساد
من وجوه احدها تحقق القائمة بین المنحنیین وثانیها انه علی هذا یظهر انه یمکن ان
یکون فی طریق حرکة القطر قائمة فکیف یطفرها القطر ویصیر منفرجة بادی حرکته
وثالثها انه اذا کانت الزاویة التی هی اصغر الحواد فی الطریق لا یمکن ان یصل
الیها الخط بعد الحرکة فیلزم ان یتحقق هذه الزاویة بین المستقیمین قلت
بما قررنا ظهر جواب هذا ایضا لان القائمة المذکورة لیست مرکبة حقیقة من الزاویتین
المذکورتین بل هی بسیطة ولا ترکیب فیها من الهیئتین نعم یمکن تقسیم سطحها بنحو
یتحقق بها ان الزاویتان ویحصل بها تلک الهیئتان ولا نسلم انه متی تحققت تانک
الزاویتان والهیئتان تحققت القائمة بل اذا حصلتا بنحو خاص ووضع مخصوص
وهو الوضع الذی بین العمود الماس للمحیط والقطر وکما ذکر ان هذا الوضع لیس بین
المحیطین کما لا یخفی بل مساحة سطحها ایضا بعد تعینه بوجه لا یلزم ان یتحقق بین
المحیطین بعد تعین سطح ما بینهما بهذا الوجه کما تبین مما قدمنا فظهر انه لا قائمة
فی الطریق واندفع المحذوران الاولان ولو فرض انه قیل لهذه الزاویة ایضا قائمة

على ما قاله بعض وقيل بما واتها للقائمة في المقدار بوجه فلا ضير ايضا اذ لا نم
ان مثل هذه القائمة يجب ان يكون مرور الخط المستقيم حين انتقاله من الحادة
الى المنفرجة عليها كيف ومروره عليها يستلزم انطباق المستقيم على المستدير
نعم الخط المنحني اذا انتقل من الحادة الى المنفرجة يجب ان يمر عليها واما المحذور
الثالث فجوابه ايضا كما ذكرنا ان امكان توهم هذه الزاوية التي هي احد الحواد
لا يستلزم ان يكون مرور القطر عليها لانه لا يمكن ان يحصل بين القطر والخط
المتوهم من حركته مثل هذه الهيئة بل كلما يفرض الخط المتوهم يكون في داخل الدائرة
وقد مر ان لا محذور في ان يقع الخط الخارج من الدائرة بادنى حركة في داخلها
بل المحذور في خلافه نعم ههنا ايضا يمكن اخذ سطح هذه الزاوية معينا بوجه ويلزم
ان يحصل سطح ما بين القطر والخط المتوهم ايضا اليه لكن هذا غير مستلزم لتحقق
الزاوية بينهما كما مر مرارا فان قلت قد اعترفت بان الضرورة حاكمة بان
بعد حركة القطر لا بد ان يحصل سطح بين القطر والخط المتوهم بقدر سطح الزاوية
المفروضة الخارجة من الدائرة بعد اخذه معينا على النحو الذي فرضنا مع انه لا
يمكن ذلك على مقتضى البرهان المذكور في الاصول لانا نفرض عند ذلك تطبيق
القطر على الخط المماس فلا بد ان يقع الضلع الآخر الذي هو الخط المتوهم داخل
الدائرة اذ لو وقع خارجا لزم ان يقع خط مستقيم بين الخط المماس والدائرة
وهو خلاف مقتضى البرهان واذا وقع داخل الدائرة يكون هذا السطح اعظم من
السطح الخارج لانه اخذ شيئا من الدائرة ايضا قلت هذا السطح وان اخذ من
تحت شيئا من الدائرة كما قررت لكن يجوز ان يبقى من فوق شيء من السطح
المفروض في الخارج لم ياخذه هذا السطح ووقع خارجا من الخط المتوهم بعد التطبيق
المذكور وهو ظ فان قلت يمكن تقرير الشبهة بوجه آخر بان يق ان ما ذكرته

من ان مرجع ما يتوهم من المحذور فيما نحن فيه ليس الا الى ان الخط العمود الخارج
من الدائرة يقع بادنى حركة في داخل الدائرة وانه مما لا محذور فيه ليس مستقيم بل
فيه ايضا محذور الطفرة ولا ينقطع مادة الشبهة بهذه الثغرة بانه ان هذا
الخط المماس لا شك ان كل نقطة فرضت فيه سوى نقطة التماس يكون
بينه وبين المحيط فاصلة ذات مقدار ضرورة انه لا يمكن ان تقع بين التماس بينه
وبين المحيط ما زيد من نقطة فيكون كل نقطة غير نقطة التماس منفصلا عن المحيط
والفصل لا يمكن ان يكون بقدر الجزء الذي لا يتجزى لاستحالته فيكون ذا مقدار
بالضرورة وظ ان قطع المقدار لا يكون الا في زمان ففي اثناء ذلك الزمان
لا بد ان يكون الخط المذكور عند حركته الى جانب المحيط مع ثبات نقطة تماسه في
اثناء تلك المسافة التي هي خارج الدائرة فيلزم ان يتحقق بين الخط المماس
ومحيط الدائرة وهو خلاف ما حكم به البرهان وح لا مفر في الخروج عن هذه الورطة
الا الى التشبث بذيل الطفرة والقول بان الخط المذكور يطفر المسافة المذكورة
من دون ان يقطعها حتى يكون في اثناء زمان قطعها في اثناء المسافة ويلزم
المحذور قلت الجواب عن هذا التقرير هو ان [illegible] وبق ما ردتم
بقولكم ان قطع المقدار لا يكون الا في زمان ان اردتم انه لا بد ان يكون
زمان تقطع فيه جميع نقاط ذلك الخط المفروض تلك الفاصلة وينتهي معا
آخر ذلك الزمان الى المحيط فغير مسلم انما يلزم ذلك فيما اذا كان الطرف
الذي تتوجه اليه الخط المستقيم الذي هو ضلع الزاوية في الحركة خطا مستقيما
آخر حتى يصير عند انتهاء جميع النقاط اليه معا في آخر زمان الحركة منطبقا عليه
واما اذا كان خطا منحنيا فلا ودعوى اللزوم لا بد لها من برهان وليس
كيف وانتهاء جميع النقاط معا يستلزم الانطباق كما اشرنا اليه والانطباق
مح وان اردتم انه لا بد ان يقطع كل نقطة يفرض من هذا الخط تلك الفاصلة
في زمان ويكون في اثناء هذا الزمان في اثناء الفاصلة وان لم يكن جميع النقاط

ينتهي بها او ازمنة قطعها واحدة فمسلم لكن لا نم انه يلزم ح وقوع خط بين
الخط الماس والمحيط لان كل نقطة من هذا الخط الماس يفرض عند حركته في اثناء
الفاصلة في آن من آنات زمان قطع هذه النقطة لها يوجد نقطة اخرى تحت
هذه النقطة من جانب التماس يكون في هذا الآن داخل الدايرة فلا يكون الخط
الخارج بتمامه خارج الدايرة بل بعضه في داخلها ولما لم يكن للحركة جزء اول لا للخط
ايضا كذلك فلا يمكن ان يفرض في الخط نقطة لا يكون قبلها نقطة اخرى او جزء
في الحركة لا يكون قبله جزء آخر حتى لا يجري هذا القول مسلا ولا يستقيم هذا الكلام
مطلقا نعم لو كان بعد نقطة التماس نقطة اخرى متصلة بها وكان للحركة جزء اول
للزم المحذور المذكور لان هذه النقطة في الآن الاول من الحركة لا بد ان يكون
في اثناء الفاصلة المفروض انها ذات مقدار وح كان الخط ايضا بتمامه في اثنائها
ضرورة فلزم خلاف البرهان المذكور بل لو كانت الفاصلة بين النقطة الاولى
من الخط الماس المماسة لنقطة التماس وبين المحيط غير ذات مقدار بل بقدر
الجزء الذي لا يتجزى ايضا للزم ان يكون الخط في اثناء الحركة خارج الدايرة
كما لا يخفى فعلم بما ذكرنا ان هذه الشبهة انما تتم على القول بالجزء فيكون دليلا
آخر على بطلانه لكن لما كانت البراهين الهندسية انما هي بعد وضع وجود الدايرة
واثبات وجود الدايرة موقوف على نفي الجزء فلا يمكن ان يجعل ما يلزم من
تلك البراهين برهانا على نفيه للزوم الدور الا ان يمنع توقف اثبات
وجود الدايرة على نفي الجزء وح يصير الشبهة برهانا عليه كما ذكرنا فان قلت
اذا فرض تحرك القطر مع ثبات نقطة تماسه مع الخط الماس الى جهة هذا الخط
نقول اذا انتهى القطر الى حد يكون آخر ما يمكن ان يكون القطر في داخل الدايرة
فلا شك انه ح يكون بينه وبين الخط الماس فاصلة ذات مقدار ضرورة
وكذا ايضا انه اذا جاوز هذا الحد لا بد ان يقع دفعة خارج الدايرة وينطبق
على الخط الماس فيلزم ان يقطع مقدارها دفعة او يطفر وكلاهما محالان

قلت ليس

قلت ليس لوقوع القطر داخل الدايرة حد آخر بل كل حد يفرض لدخوله يمكن ان يفرض
حد آخر بعده حتى ينتهي الى تطبيقه على الخط الماس بعكس دخول الخط الماس
في الدايرة حيث ليس له حد اول كما عرفت مفصلا فان قلت حين حركة
القطر الى خلاف جهة الخط الماس مع ثبات نقطة تماسه مع المحيط وذلك الخط
لا شك ان كل آن يفرض بعد زمان سكونه يمكن فرض الزاوية التي هي احد
الحوادث لما علمت من انه يمكن فرض دايرة يكون القطر مماسا لمحيطها عمودا على
قطرها وهذه الزاوية لا شك انها مقدار يقبل الانقسام وان لم يكن انقسامها
بوقوع خط مستقيم بين ضلعيها بل بوقوع قسي غير متناهية فيلزم ان يحدث
مقدار ذو اجزاء بالحركة من دون مضي قدر معين من الزمان وهو مح ضرورة
قلت ان كان المراد بالزاوية الهيئة فتلك الهيئة التي ذكرتها لا يمكن ان
يقع بين القطر والخط المتوهم كما مر مرارا نعم حين تحرك القطر ما دام في حركة يمكن
فرض دايرة بين القطر والخط المستقيم المتوهم من حركته بحيث يحصل بين
القطر وبين محيطها تلك الهيئة ولا نم ان مثل هذا مح لا بد له من دليل وان اردت
ان تلك الهيئة يلزمها مقدار لا مح فان ادعيت لزوم المقدار المطلق لها
فنعم لكن نقول ان حدوث المقدار المطلق بهذا النحو في اثناء الحركة لا استحالة فيه
بل كل حركة في المقدار كذلك اي كل آن يفرض بعد آن السكون يكون مقدار ما
حادثا البتة وان ادعيت لزوم المقدار المعين فغير مسلم كما عرفت مرارا من
ان الزاوية لا مقدار لها معينا وان عينت حدا له فلا نم ان كل آن يفرض بعد
آن السكون يكون ذلك الحد حاصلا بل حصوله لا بد ان يكون بعد مضي حد معين
من الزمان كما لا يخفى فان قلت على ما ذكرته من تحقيق معنى العظم والصغر في الزاوية
وانه يجوز ان يصير الزاوية الصغيرة التي بين المستقيم والمنحني اعظم من العظيمة
بدون ان يصير مثلها يلزم عليك تجويز ان يصير الحادة في المستقيمة الخطين
ايضا منفرجة من غير ان يصير قايمة اذ تقول على قياس ما قلت ليس مرجع
كون الزاوية المستقيمة الخطين حادة الا الى ان العمود الذي يخرج على احدهما

يقع خارج الزاويه ويكون من الضلع الآخر في جهة غير جهة هذا الضلع وكذا مرجع
كونها منفرجة ليس الا الى ان العمود الذي يخرج على احدهما يقع داخل الزاوية
ويكون من الضلع الآخر في جهة هذا الضلع فغاية ما يتوهم من انتقال الزاوية من
الحادة الى المنفرجة من دون وصولها الى القائمة ان يكون الخط الذي على جانب
من خط آخر وخارج من الدائرة يقع باذني حركة على جانب آخر منه ويدخل الزاوية و
لا محذور فيه قلت ليس الامر على ما تصورت ولا جامع لما تحصر في قبت
اذ البديهة حاكمة بان الهيئة المسماة بالقائمة واسطة بين الهيئتين الاخريين في
المستقيم الخطين ولا يمكن الحركة من احديهما الى الاخرى بدون الوصول اليها و
ايضا يلزم قطعا على تقدير الانتقال من احديهما الى الاخرى بدون الوصول
اليها ان يصير الانفراج المعين في السطح المعين ازيد مما كان بدون ان يصل الى
المقدار الذي في البين ونعلم ايضا بالضرورة ان الخط المستقيم الذي يكون على
جانب خط مستقيم لا يمكن ان يقع بالحركة في جانب آخر منه بدون ان ينطبق
عليه في اثناء الحركة وليس شئ من هذه الامور متحقق في المستقيم والمنحني كما عرفت
مشروحا وان اشتهيت زيادة توضيح فاستمع لما نتلي عليك فنقول من
المعلوم بالضرورة ان الخطين المستقيمين باعتبار وقوع الزاوية بينهما لهما
ثلث حالات احديها ان يكون احدهما عمودا على الآخر وثانيها ان يتوهم
ان يقرب احد العمودين من الاخريين حتى ينطبق عليه وثالثها ان يتوهم ان
يبعد عنه حتى يصير امتصلا واحدا وكذا انه لا يتصور حالة اخرى غير هذه الاحوال
وكذا ايضا بشهادة البديهة ان الحالة الاولى متوسطة بين الحالتين الاخريين
وان خطا اذا تحرك من احديهما الى الاخرى لا بد ان يحصل الهيئة المتوسطة
وبدون حصول تلك الهيئة يلزم الطفرة ضرورة سواء نسبت الحركة الى الآن
وتوهم حركة الخط في البعد او السطح على اختلاف الرائين في المكان او الى الآلة
توهم حركة السطح او الخط في الزيادة او الانتقاص او الى الكيف وتوهم حركة المقدار

الذي هو موضوع

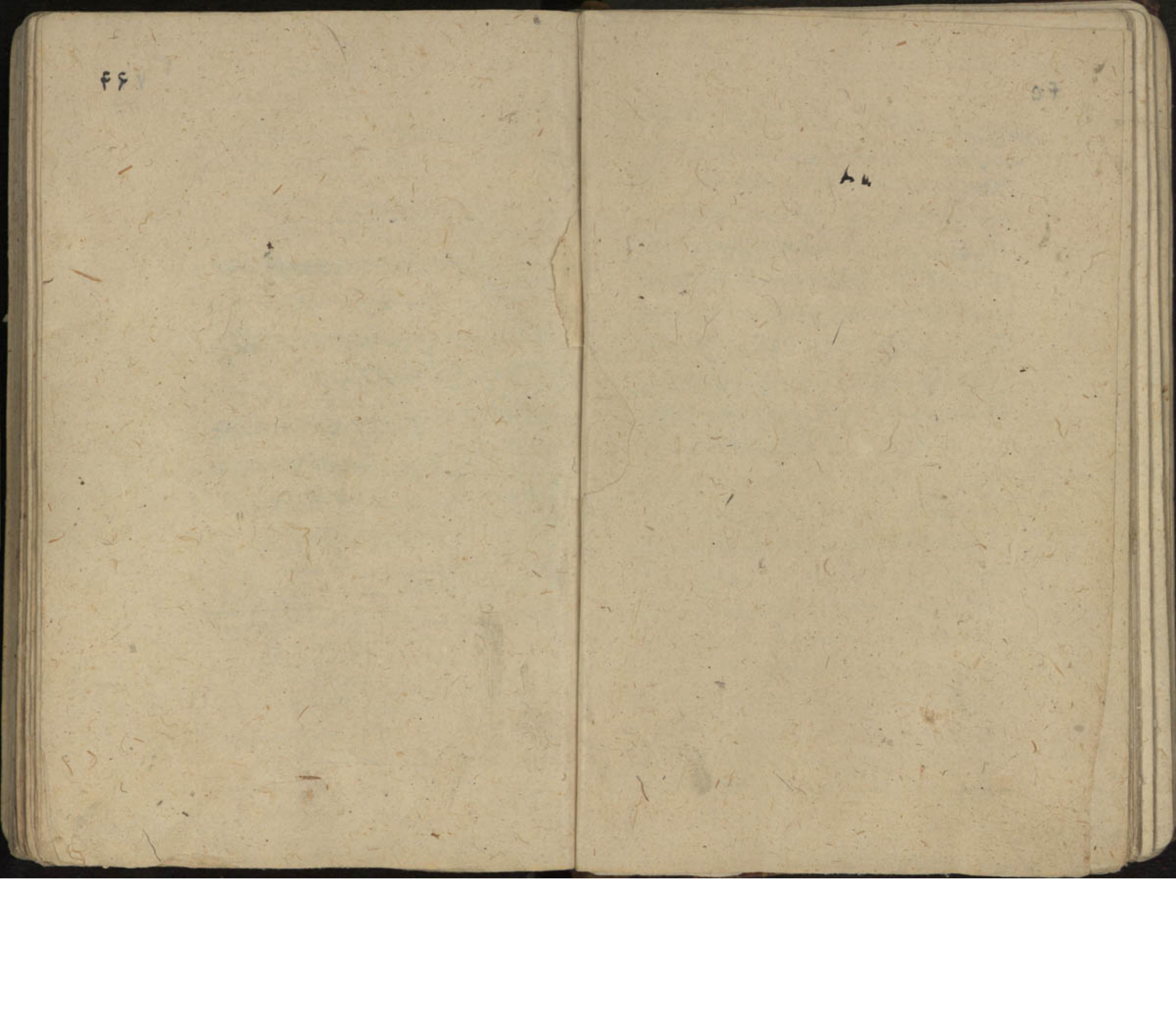
الذي هو معروض الهيئات المذكورة من احدى الهيئتين الى الاخرى وكل من هذه
الطفرات يحكم الضرورة ببطلانه والمنازعة فيه سفسطة صريحة واما الخطان
المستقيم والمنحني فلهما ايضا بالاعتبار المذكور ثلث حالات نظيرا الى الآلات المذكورة
بوجه كما يشهد به التخيل الصحيح احديها نظيرة الحالة الاولى التي هي المتوسطة وهي ان
يكون المستقيم منهما وقوعه على المنحني بحيث اذا توهم ان يصير المنحني دايرة يكون
المستقيم قطرا لها وثانيها ان يتوهم قربه منه الى ان يصير خارجا عنه بحيث يكون
عمودا على وضعه الاول ضرورة انه لا يمكن الانطباق بينهما كما في المستقيمين حتى
يكون نهاية القرب انطباقهما فلا جرم يكون نهايته ان يقع خارجة مماسا او عمودا
على ما هو قطره او في حكمه وثالثها ان توهم بعده عنه حتى يخرج عنه ايضا ويصير متصلا
واحدا مع العمود المذكور لمحاليته اتصاله مع المنحني كما في المستقيمين وكذا ايضا انحصار
حالهما في هذه الاحوال وان الاولى متوسطة بين الاخريين وان في الحركة من احديهما
الى الاخرى لا بد من الوصول اليها وبدون الوصول يلزم الطفرات الثلث ضرورة
مع استحالتها فلو سميت هذه الحالات ايضا بالقائمة والحادة والمنفرجة لكان
حكمها ايضا حكم القائمة والحادة والمنفرجة في المستقيم الخطين من عدم امكان
الانتقال من الحادة الى المنفرجة بدون الوصول الى القائمة لكن القوم لم يحوا اصطلاحا
كذلك بل سموا الحالات التي يتوهم حال الحركة الى القرب والحالة المتوسطة ايضا
حادة بناء على ان عند اخراج العمود على المستقيم يقع العمود في الجميع خارج الزاوية
كما في الحادة التي بين المستقيم الخطين وسموا الحالات التي في حال الحركة الى البعد
منفرجة بناء على ان العمود يقع داخل الزاوية كما في منفرجة مستقيمة الخطين على
ما اشرنا اليه سابقا ايضا فلذلك صارت الحادة في المستقيم والمنحني جميع
الحالات التي يكون في اثناء الحركة القطر المذكور الى القرب مع الحالة المتوسطة

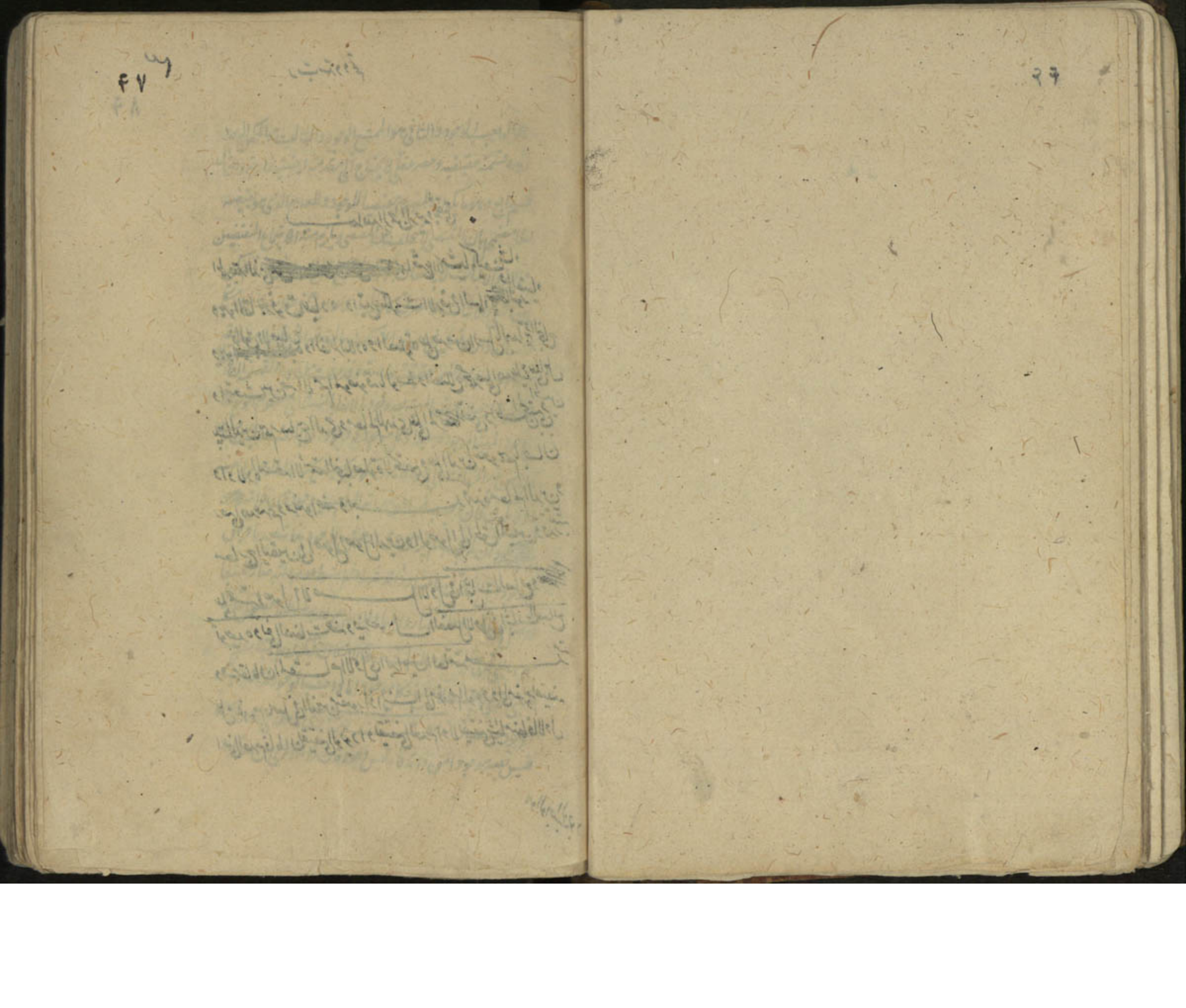
وصارت المنفرجة الحالات التي يكون في اثناء حركته الى البعد والحضر الحال فيهما فلا لزم
جواز الحركة من الحادة الى المنفرجة فيهما بدون الوصول الى القايمة لان الحادة والمنفرجة
بهذا المعنى الذي اصطلحوا عليه في المستقيم والمنحني لا واسطة بينهما والقايمة انما هي الواسطة
بين الحادة والمنفرجة في المستقيمة الخطين فظهر انه لا يلزم الوصول ههنا اليها بل لا
يتصور ضرورة فالقطر المذكور عند حركته ان اعتبر نسبته الى العمود الذي هو الخط
الماس لمحيط الدايرة يكون منتقلا من الحالة المتوسطة التي بين المستقيمة الخطين
المسماة بالقايمة الى الحالة الاخرى التي هي المنفرجة من دون توهم محذور اصلا
وان اعتبر نسبته الى المحيط يكون منتقلا ايضا من الحالة المتوسطة التي بين
المستقيم والمنحني لكن ليست مسماة بالقايمة بل بالحادة الى الحالة الاخرى التي
هي المنفرجة من دون لزوم محذور ايضا اصلا ولا وقوع طفرة قطعا لا في
الاين ولا في الكم ولا في الكيف على ما علمت وليس فيه سوى انه لا يصل في البين
الى الحالة المتوسطة التي بين المستقيمين ولا محذور فيه اصلا من وجهين
احدهما ان هذه الحالة لا يكون في المستقيم والمنحني والآخر ان هذا الانتقال
ليس حقيقة من الطرف الى الطرف كما في الانتقال من الحادة المستقيمة الخطين
الى المنفرجة بل من الوسط الى الطرف لكن سموا الوسط ايضا باسم الطرف
فتامل فيه وسوى انه يلزم ان يقع الخط الخارج من الدايرة مارا في حركته في داخلها
وقد عرفت عدم فساده بوجه ايضا فلم يبق للشبهة متمسك سوى الاشتباه
اللفظي الذي نشأ من اشتراك اللفظ وهو الانتقال من الحادة الى المنفرجة
بدون الوصول الى القايمة لان هذا محال بديهي فتوهم استحالته بالمعنى
الآخر ايضا هذا وبما ذكرنا مفصلا ظهر ان الجواب لا يتوقف على كون الزاوية
كيفا بل لو كان كما معروضا للكيف او مجموع العارض والمعروض ايضا لكان
الجواب بحاله لكن لما كان لا بد ان يفرض في الجواب لهذه الكيفية التي في

القايمة وانها

القايمة وانها مما لا يمكن ان يتحقق بين المستقيم والمنحني وليست مما يكون في الطريق
حتى يلزم الوصول اليها اختار المحقق في الجواب انها عين الزاوية لان الجواب
ح لعله يكون اظهر ويعلم حال الاحتمالين الآخرين ايضا بالمقايسة اليه والامر
اوسع من هذا وبما قررنا وحررنا من التفصيل والتوضيح الذي خفي على اكثر البرايا
ظهر ما في الزوايا من الخبايا واتضح ان ما توهم وروده على المحقق انما نشأ من
سوء فهم كلامه وعدم تحقيق مرامه او من العصبية والعناد كما هو شأن الحساد و
انما اطنبنا في المقام وما باليناء بوقوع بعض التكرارات في الكلام لان مثل
هذه المزلقة التي زلقت فيها اقدام الاعلام حقيق بان يبالغ فيه زيادة الايضاح
والافهام وحري بان يحتاط فيه كل الاحتياط في تثبيت الاقدام انتهى كلام
هذا المدقق المعاصر وبعد هذا اشرع في نقل كلام السيد الداماد بعبارته كما
نقلنا سابقا واقول

[illegible]





بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

الحمد لله الذي اشرع الاشياء كيف شاء
وهو القاهر فوق عباده وابدع ملكوت الارض والسماء النور والضياء
وهو فالق الاصباح والفاطر للبلاد والصلوة على خير من ارسل بالهداية والنجاح
وابتعث بين خير الامم الموصوفة بالوسط والصلاح محمد صلى الله عليه وعلى اهل
بيته الذين هم مصابيح الدجى ومعالم للهدى على المرتضى والحسن المجتبى والحسين
واولاده التسعة الائمة النجباء صلوة لا تحصى وعلى الذين اتبعوهم باحسان
رضي الله عنهم ورضوا عنه وبعد فهذه معالم الدين و
معارج اليقين في اصول اصول الدين والوصول الى الحق المبين وقد رتبته
على خمسة اصول الاصل الاول في اثبات الصانع و
توحيده ونفي الصفات عنه وفيه فصول الفصل الاول في اثبات الصانع
وفيه مقامان المقام الاول في البراهين العامة مقدمة
كل مفهوم حاصل في الذهن متصور اذا نسب الى مفهوم الوجود والى مفهوم نقيضه
اعني العدم فاما ان يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منها فالاول

هو الواجب الوجود

هو الواجب الوجود والثاني هو الممتنع الوجود والثالث هو الممكن الوجود
وهذه قسمة حقيقية وحصر عقلي لا يحتاج الى مقدمة اجنبية خارجة واحتمال
قسم رابع وهو ما يكون المفهوم مقتضيا للوجود وللعدم الذي هو نقيضه
معا مضمحل بان المقتضي لا يتخلف عن المقتضى ويلزم منه اجتماع النقيضين
والنفي والاثبات لا يجتمعان ببديهة العقل كما قال الصادق ع اذ لم يكن
بين النفي والاثبات منزلة وكما قاله الرضا ع ايضا في جواب سليمان متكلم
خراسان وان نوقش في ان هذا التمسك بالمقدمة الخارجية فلا مضايقة
بعد ظهور ان هذه قسمة حقيقية حاصرة وقد عرفت من هذه القسمة ان الامكان
وقسيميه لا يلزم ان يعرض المهية بعد وجودها لانها بالنسبة الى مفهوم الوجود لا
الى وجود المهية الموجودة به هذا وكل موجود ووجود اذا التفت اليه من حيث
ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه
او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته
وان لم يجب بل لم يجز ان يقال انه ممتنع الوجود بذاته بعد ما فرض
موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا
او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن به شرط لا حصول علة ولا
عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته
الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود لذاته واما ممكن
الوجود بحسب ذاته مقدمة اخرى ما حقه في نفسه الامكان
فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من

حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى لحضور شئ او غيبته فوجود كل ممكن
الوجود هو من غيره تتميم في ابطال الاولوية الذاتية والخارجية
الموقوف عليه اثبات الواجب وتمامه فنقول ان رجحان وجود شئ
على عدمه الذي هو نقيضه من غير مرجح باطل ببديهة العقل وباتفاق العقلاء و
اما الترجيح من غير مرجح الذي جوزه الاشعري فهو امر آخر خارج عما نحن فيه وقد عرفت
ان الاقتضاء عبارة عن امتناع تخلف المقتضى عن المقتضي وهو وجوب
المقتضى مع وجود المقتضي وبالنظر اليه ولما كان الممكن ما لا يقتضي ذاته
وجوده وعدمه فاما ان يكون نسبته الى الوجود والعدم متساوية بالنظر
الى ذاته او يكون احدهما اولى بالنظر الى ذاته ~~[illegible]~~ من غير ان
يكون هذه الاولوية منتهية الى الوجوب والا لكان واجبا او ممتنعا و
قد فرضنا خلافه فهذا الثاني هو الاولوية الذاتية وسنقرر بطلانه والا
فيجوز ان يكون الممكن موجودا بان يكون وجوده اولى من العدم بالنظر
الى ذاته فيوجد بهذه الاولوية الذاتية من غير حاجة الى موجد خارج عن ذاته
مع انه ممكن لا واجب وينسد باب اثبات الصانع على هذا واما الاول
فهو ما يكون الممكن متساوي الطرفين ولا شك انه يحتاج في الوجود
والعدم الى امر خارج عن ذاته حتى يوجده او يعدمه وهذا الامر هو المسمى
بالعلة فهذه العلة اما ان يوجبه فيوجده او يرجحه رجحانا غير منته الى
حد الوجوب فيوجده بهذا الرجحان فهذا الثاني هو الاولوية الخارجية
وسنقرر بطلانه وهذا وان كان لا ينافي اثبات الواجب لكنه باطل

بنفس ما يبطل به

بنفس ما يبطل به الاولوية الذاتية التي تنافيه ولذا اتبعت بها فيلزم اثبات
المقدمة الحقة القائلة ان الشئ ما لم يجب لم يوجد بلا زيادة تجشم وبعد ابطالها
يلزم ما ذكرنا في المقدمة الثانية بلا شائبة هذا فنقول في ابطالهما
اما في الاولى فلان ما يقتضي رجحان طرف هو بعينه يقتضي مرجوحية الطرف
المقابل للتضايف بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته تستلزم امتناعه
لامتناع رجحان المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب الطرف الراجح كما تقرر
في المقدمة الثالثة واعترض عليه بان قوله مرجوحيته تستلزم امتناعه ممنوع لم لا يجوز
ان يكون مرجوحا ممكنا لم يبلغ الى حد الامتناع ولم لا يجوز وقوعه جوازا مرجوحا كما يجوز وقوع
الطرف الآخر جوازا راجحا من غير وجوب وامتناع ترجح المرجوح انما يلزم
اذا كانت المرجوحية والراجحية على سبيل الوجوب واما اذا كان على سبيل
الرجحان فلا لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي ما يقتضي ذات الممكن اولويته ممتنع
بالنظر اليه والجواب انه لما كان المفروض ان الذات كافية في الرجحان
كانت الذات مستلزمة وموجبة للطرف الراجح والطرف المرجوح بالنسبة اليها
كان ممتنعا اما وجوب الراجح فلانه لو لم يكن لجاز التخلف عنها فاما بلا سبب
فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في وقوع
الراجح فلم يكن الذات كافية واما امتناع المرجوح فلانه لو لم يمتنع المرجوح
لجاز وقوعه فلو وقع فاما بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب واما بسبب
فيلزم ان يكون لعدم هذا السبب دخل في وقوع الطرف الراجح فلم يكن الذات

كافية والكلية عدم وقوع الطرف الراجح ح ليس لانه غير قابل للوقوع فيكون اما
لعدم المقتضي او لوجود المانع والمقتضي ههنا هو الذات من حيث هو متحقق
ولا يتصور ههنا مانع يكون لعدمه دخل في الوقوع والا لم يكن الذات كافية
فعدم الوقوع محال والوقوع واجب فظهر ان المقتضي الكافي في وقوع الشيء
لا يجوز ان يقتضيه على سبيل الاولوية بل اقتضاؤه له انما هو على سبيل الوجوب
هذا اذا فرضنا الذات كافية من غير ان يتوقف على شيء آخر اصلا وان
كان شيئا مستندا اليها والا فيمكن ان يق انه يجوز استناد السبب الى الذات
ايضا فلم يحتج الذات الى شيء خارج غير مستند اليه فالجواب على هذا ان
الذات ح مع جميع تلك الامور لا بد ان يكون كافية فيه والا استند الى
امر خارج عن الامور المستندة الى الذات هف واذا كانت مع تلك
الامور والاولوية كافية في هذا العدم يكون مستلزما له ويكون مبدا لاستحالة
انفكاك الطرف الراجح عن الذات فيكون داخلا في الواجب الذاتي واورد عرض
عليه بوجه آخر وهو انا سلمنا ان المرجوحية يقتضي الامتناع لكن الذات لا يستلزم
المرجوحية نعم الذات الماخوذة بشرط المرجوحية تستلزم الامتناع لكن
هذا الامتناع غيري لا ينافي الامكان الذاتي فالجواب عن هذا ايضا هو الجواب
عن الاعتراض الاول كما ذكرنا واورد عليه ايضا ايرادا عجيبا وهو انا
لا نم ان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الآخر فان كلا
من الطرفين ممتنع عند التساوي فيصدق امتناع احد الطرفين مع عدم

وجوب الآخر

وجوب الآخر فمنهم من اورده في صورة النقض التفصيلي ومنهم من اورده
في صورة النقض الاجمالي والجواب اما عن المنع التفصيلي فبان يق في اثبات
المقدمة الممنوعة لو امتنع طرف ولم يجب الطرف الآخر لكان جائز الارتفاع
وقد فرض الاول مرتفعا فان ارتفع فيلزم ارتفاع النقيضين وهو ضروري
الاستحالة وان لم يرتفع فيلزم جواز ارتفاعهما وهو ايضا ح محال على ان
هذا المنع ايضا يندفع بالمقدمة الثالثة حيث بينا التلازم واما عن النقض
الاجمالي فبان يق ان هذا يدل على استحالة التساوي لاستلزامه اجتماع
النقيضين وارتفاعهما وهو كذلك فان الممكن يستحيل ان يبقى على التساوي
بل لا بد من ترجيح احد طرفيه في نفس الامر والامكان اعتباري يعرضه
في العقل فان العقل اذا لاحظ ذاته مع قطع النظر عن غيره وجده متساوي
النسبة الى الطرفين وهو في نفس الامر مقترن بالمرجحات لا يق كما لا يجوز
ارتفاع التساوي الذي هو مقتضى الذات بالغير فلم لا يجوز ارتفاع الرجحان
الذي هو مقتضى الذات بالغير ايضا لانا نقول ليس التساوي مقتضى الذات
في الممكن ولو كان كذلك لما جاز ارتفاعه وكان مستحيلا بل هو بالنظر الى ذاته
متساوي النسبة الى الطرفين من حيث انه لا يقتضي شيئا منهما لا انه يقتضي
تساويهما في نفس الامر نعم يقتضي كونهما متساويين بالنظر الى ذاته وبهذا
المعنى باق غير مرتفع اصلا فان قلت اللازم مما ذكرت ان الممكن من

حيث ذاته يتساوى نسبته الى الوجود والعدم وبذلك لا يتم اثبات الواجب
لجواز ان يكون الممكن مع امر عدمي كارتفاع المانع عن وجوده يترجح او يجب وجوده
قلت بعد اثبات انه لا يكون احد الطرفين اولى به لذاته احتياج الممكن
الى ما يعطيه الوجود ضروري ولذلك اتفق العقلاء كافة على ان العلة الفاعلية
ضرورية في كل معلول وان الممكن لا يمكن ان يوجد بمعدوم ومن جوز ذلك
فهو مباهت فيعرض عنه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور هذا وقد
استدل على هذا المطلب بادلة اخرى قريبة المأخذ مما ذكروا واورد عليها
واجيب عنها بايرادات واجوبة قريبة المأخذ مما مر بل الادلة والايرادات
والاجوبة كلها ههنا من [illegible] واد واحد ولذا اعرضنا عنها واما في الثانية
اعني الاولوية الخارجية فالدليل على بطلانها معلوم من الدليل على بطلان
الاولى بادنى تامل وايضا لو لم يجب وجوده لامكن عدمه مع اولوية وجوده
فيلزم جواز ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا وهو محال وقد استدل عليه بادلة
اخرى مع نقض وابرام اعرضنا عنها مخافة الاطناب هذا وبعد ما وجب
الممكن بالعلة التامة لزم وجوده وهذا الوجوب يسمى بالوجوب السابق و
احتجوا في تقدمه الى دعوى الضرورة وحكم العقل بانه وجب فوجد و
يلزمه بشرط الوجود وجوب آخر ويسمى بالوجوب اللاحق هذا وقد ظهر
من بطلانهما ان كل اولوية منتهية الى الوجوب ومستلزمة له وليعلم ان
ابطالهما ليس في كلام القدماء حتى الشيخ والنكات ابدا وهذا الاحتمال و

البطالة من مخترعات

البطالة من مخترعات المتأخرين وكان بديهيا عندهم فلذا اعرضوا عنه
المقدمة الثالثة وهي منطقية وهي انه قد ظهر من هذه القسمة
الحقيقية ان الامكان الذاتي والوجوب بالذات والامتناع بالذات لا
يجوز فيها الانقلاب والا لزم زوال ما بالذات ويلزم منه زوال الذات
واذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس تصادقا
فيكون كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل
كل ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس وظهر ان الامتناع
والوجوب مشتركان في اسم الضرورة فان الوجوب عبارة عن ضرورة
الوجود والامتناع عن ضرورة سلب الوجود فاسم الضرورة شامل لهما
وظهر مما ذكرنا ايضا ان الوجوب والامتناع قد يكونان بالذات وقد
يكونان بالغير واما الامكان فلا يكون الا بالذات ولا يكون امكان
بالغير والا لزم الانقلاب نعم قد يكون امكان بالقياس الى الغير وهو
امر آخر غير الامكان بالغير وما ذكر هو الامكان الخاص واما الامكان
فهو عبارة عن سلب الضرورة عن احد الطرفين فيعم الضرورة الاخرى
وهي ضرورة الجانب الآخر فهو الجانب الموافق كان احد الطرفين
هو الجانب المخالف ويعم الامكان الخاص فالممكن الوجود مثلا بالامكان العام
اعم من الواجب الوجود والممكن الوجود بالامكان الخاص وممكن العدم
بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص هذا وقد
رسم ارسطو المتقابلة والمتلازمة من هذه في القضايا في صفحة بان رسم

المتقابلة في عرض الصفحة والمتلازمة بعضها تحت بعض على هذا الرسم

ممكن ان يوجد ليس واجبا ان يوجد ليس ممتنعا ان يوجد		ليس يمكن ان يوجد واجب ان لا يوجد ممتنع ان يوجد
ممكن الا يوجد ليس واجبا الا يوجد ليس ممتنعا ان لا يوجد		ليس يمكن ان لا يوجد واجب ان يوجد ممتنع ان لا يوجد

فيكون كل واحدة يلزمها اثنتان على النسق المسطور فتامل تعرف وليعلم ان البراهين العامة المؤدية الى هذا المطلب منحصرة في مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والثاني ما هو ليس كذلك بل يدل على اثبات الواجب اولا ثم ينتقل منه الى بطلان التسلسل ونحن نذكر من كل واحد من المسلكين شيئا مخافة الاطناب ونبتدي بالثاني اذ هو البسط واسهل ضبطا البرهان الاول من المسلك الثاني فنقول انه لا شك في وجود ممكن كالمركبات اولا شك في وجود موجود فان كان مستندا الى الواجب ابتداء او بواسطة ثبت المطلوب والا فان رجع سلسلة الاستناد في شيء من المراتب دار والا تسلسل العلل الى غير النهاية اذ كل ممكن فله علة وح نقول جميع الممكنات اي تلك الآحاد بحيث لا يشذ عنها شيء منها موجود اذ لو كان معدوما لكان جزء من اجزائه معدوما ضرورة ان ما يوجد جميع اجزائه فهو موجود ونحن ما اعتبرنا

الا تلك الآحاد

الا تلك الآحاد الموجودة فقط لا المجموع المأخوذ فيه الهيئة الاجتماعية الاعتبارية المعدومة فالاجزاء باسرها موجودة فيكون المجموع بهذا المعنى موجودا ولا شك انه ممكن لاحتياجه الى كل واحد من الممكنات المأخوذة فيه والمحتاج خصوصا الى الممكن ممكن وكل ممكن فله علة فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او امر خارج عنه والاول بط بالضرورة لوجوب تقدم العلة على المعلول وامتناع تقدم الشيء على نفسه والثاني ايضا باطل لان علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء لان كل ممكن محتاج الى علة فلو لم علة المجموع علة لكل جزء لكان بعض الاجزاء معللا بعلة اخرى فلا يكون ما فرض علة المجموع وحده علة له بل لبعضه فقط واذا كان علة لكل جزء فيكون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله واذا بطل القسمان الاولان تعين الثالث فيكون علته امرا موجودا خارجا والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المط وعلى هذا التقرير اندفع عنه عدة ما يورد عليه منها ان المجموع المشعر بالتناهي وما لا يتناهى لا مجموع له فاثبات الواجب بما يشعر بالتناهي يكون مصادرة وذلك لما عرفت من ان المراد بالمجموع الآحاد بحيث لا يشذ عنها شيء وقد لوحظت بامر اجمالي شامل لها ومنها انه ان اريد بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا الى غير النهاية وان اريد المجموع من حيث المجموع فلا نم انه موجود لعدم تحقق الجزء الصوري اعني الهيئة الاجتماعية وذلك لما مر من ان المراد هو المتعدد بلا ملاحظة الهيئة الاجتماعية كما في الاعداد حيث قيل انها الوحدات من غير ان يلاحظ فيها الهيئة الاجتماعية وقد بينا ان الكل بهذا المعنى موجود لوجود جميع اجزائه وتلخيصه ان الآحاد

يكن صح

قد يلاحظ واحدا واحدا وقد تلاحظ باسرها دفعة والاول ان كان بملاحظات
متعددة بحسب عدة الآحاد فهو العلم التفصيلي بها وان كان بملاحظة واحدة
بامر اجمالي شامل لكل واحد واحد على سبيل البدل فهو معنى الكل الافرادي والثاني
هو معنى الكل المجموعي ولا حاجة في ذلك الى اعتبار الهيئة الاجتماعية فافهم ذلك
ثم بقي على الدليل ايراد وهو انه ان اريد بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسه
قوله ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول قلنا مم في العلة التامة اذ لو وجب
تقدم العلة التامة لزم في المركبات تقدمها على نفسها بمرتبتين لان مجموع
الاجزاء المادية والصورية جزء من العلة التامة فيكون متقدما عليها وهي على
هذا التقدير متقدمة على المعلول المركب الذي هو عين مجموع الاجزاء وايضا
جميع الموجودات من الواجب والممكن ممكن لاحتياجه الى الاجزاء و
علته التامة نفسه اذ ليست جزء منه ضرورة احتياجه الى البقية الاجزاء و
لا خارجا عنه اذ لا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه وايضا العلة التامة مجموع
امور كل واحد منها متقدم ولا يلزم منه تقدم المجموع فان جميع اجزاء الشيء
غير متقدم عليه بل هو عينه مع ان كلا منها متقدم عليه وان اريد بالعلة الفاعل
فلم لا يجوز ان يكون جزءه قوله لان علة الكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله
قلنا انما يلزم لو كان علة تامة للكل اذ ح لا يتوقف الكل على ما هو خارج
عنه والمفروض كونه علة فاعلية وهو لا ينافي الاحتياج الى الغير والجواب
ان المراد الفاعل لا مطلقا بل الفاعل المستقل في التاثير بمعنى انه لا يستند
المعلول الا اليه او الى ما صدر عنه والفاعل المستقل بهذا المعنى في المجموع

الذي هو بجميع

الذي هو بجميع اجزائه ممكن يجب ان يكون فاعلا في كل واحد والا لم يكن فاعلا
مستقلا في المجموع ضرورة استناد بعض الاجزاء الى غيره وغير معلوله
لا يقال نحن نمنع وجوب كون الفاعل المستقل في المجموع فاعلا في كل جزء
ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فان الفاعل المستقل فيه هو
الواجب وهو جزءه لانا نقول ليس لكم هذا المنع بعد قيام الدليل عليه
في المركب من الممكنات الصرفة بل لا بد من منع مقدمة من مقدمات
دليله وتلك المقدمات باسرها ظاهرة غير قابلة للمنع وليس لكم ان تقولوا
انه ينتقض بالمركب من الواجب والممكن فان الدليل المذكور لا يجري
فيه فتامل وبهذا تبين بطلان ما قد قيل انه يجوز ان يكون ما قبل
المعلول الاخير علة للجميع وهو معلول لما قبله بمرتبة واحدة وهكذا الى
لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة باسرها مستقلة
بالتاثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا واعترض على هذا الجواب
بانه لو تم لزم ان يكون فاعل المجموع بالاستقلال في المركب من اجزائها
فاعلا لكل جزء كذلك للزم في مركب بين اجزائه ترتب زماني كالسرير
مثلا اما تقدم المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة
اذ لا يخ من ان فاعل المجموع بالاستقلال كان موجودا عند وجود الجزء
الاول اولا وعلى الاول يلزم تخلف الجزء الثاني عن علته المستقلة

على الثاني يلزم تقدم الجزء الاول على وجود علته المستقلة وايضا لو فرضنا
ثلثة اشياء لكل واحد منها معلول لعلة اخرى مستقلة يكون مجموع العلل
الثلثة علة مستقلة لمجموع المعلولات مع انه ليس علة لشيء من تلك المعلولات
الثلثة ضرورة استناد كل منها الى واحدة فقط من تلك العلل واجيب
عن الاول بان التخلف عن الفاعل المستقل بهذا المعنى غير ممتنع اذ لم
يعتبر فيه استجماع جميع ما لا بد منه في التاثير والممتنع هو التخلف عن الفاعل
المستجمع على ان المراد يكون فاعل الكل بالاستقلال فاعلا لكل جزء
كذلك ان لا يكون فاعله خارجا عن فاعل الكل لا انه بعينه يكون فاعلا
لكل جزء وبهذا يندفع الايراد الثاني ايضا وهذا القدر يكفي في غرضنا وهو
ابطال كون الجزء علة مستقلة لمجموع الممكنات لانه لو لم يكن علة ذلك
الجزء خارجة عنه فهو اما عينه فيلزم تقدم الشيء على نفسه او داخل فيه و
ننقل الكلام اليه الى ان ينتهي الى ما يكون علة لنفسه او تتسلسل وايضا فكل
جزء فرض علة في تلك السلسلة فعلته اولى منه بان يكون علة مستقلة
لها لان تاثيرها اكثر لكون ذلك الجزء اثره وهو ليس اثرا لنفسه فيلزم
ترجيح المرجوح ويمكن التمسك بهذا في نفي علية الجزء ابتداء بان يقال كل
جزء ~~فان جزوه اولى~~ فرض علة فان علته اولى منه بالعلية لانه اكثر
تاثيرا منه فيلزم ترجيح المرجوح وقد اعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
علة المجموع بالمعنى المذكور لنفسه بمعنى انه كاف في وجوده من غير حاجة

الى امر خارج

الى امر خارج عنه فان الثاني علة للاول والثالث للثاني وهلم جرا
فلكل واحد من الاحاد علة منها ولما لم يكن المجموع الماخوذ على هذا
الوجه غير الافراد لم يحتج الى علة خارجة عن علل الافراد ولا امتناع
في تعليل الشيء بنفسه على طريق توزيع الآحاد على الآحاد وانما المح تعليل الشيء
بنفسه بالمرة سواء كان بسيطا في نفسه او مركبا واجيب بان المجموع بهذا
الاعتبار عين الآحاد بالاسر ولا شك ان هذه الاشياء الآحاد ممكنات موجودة كما ان
كلا منها ممكن موجود وكما ان الممكن الموجود الواحد محتاج الى علة موجدة كافية
في ايجاده كذلك الممكنات المتعددة الموجودة محتاجة الى علة موجدة كافية
في ايجادها وتلك العلة لا يمكن ان يكون عينها لان العلة الموجدة للشيء
سواء كان واحدا في نفسه او متعددا يجب ان يتقدم عليه في الوجود ومن
المستحيل تقدم المجموع على نفسه والاشتباه انما وقع بين تعليل كل واحد
من السلسلة باخر منها وتعليل مجموعها بمجموعها والاول هو المتنازع
فيه الذي نحن بصدد ابطاله بالدليل والثاني مما ينبه على بطلانه فانه
باطل بديهة على اي وجه فرض سواء فرض في تعليل المجموع بالمجموع تعليل الآحاد
بالآحاد بطريق الدور او بغيره هذه خلاصة افكار القوم ذكره بعض المحققين
ثم اعاد وقال اما ما قيل في الشق الاول من الايراد الاول ان اريد
بالعلة العلة التامة فلم لا يجوز ان يكون نفسها مع تقريرهم ذلك المنع
في ساير كتبهم والعدول الى دليل آخر وجزمهم بان العلة التامة يجوز ان

يكون عين المعلول لكونه بغيره واجب التقدم ثم تخلل حتى بنظر ادق
من ذلك اذ لو جاز كون العلة التامة نفس الممكن لكفى وجوده فلم يحتج الى
غيره ولو توجد ذلك فلمنع في اول المرتبة افتقار الممكن الى غيره فلا يلزم ترتب
اصلا فضلا عن السلسلة الغير المتناهية وقد مر في باب اثبات الصانع
بالامكان لانه لا يحوج الى سبب مغاير لجواز ان يكون سببه التام نفسه
مح ثم هذا القايل المحقق بسط الكلام في تحقيق العلة التامة وبيان علتها
وكيفية تقدمها على المعلول سيما في المركبات ودفع النقوض ورد الشكوك
سيما النقض بالمركب من الواجب والممكن لكلام خارج عن طور
الرسايل فلذا طوى عنه وانا اذكر البرهان على وجه التحرير متنكبا عن التطويل
والتكرير دافعا عنه النقوض والشكوك فاقول وبالله التوفيق لا شك
في وجود موجودات واقلها المركبات المحسوسة بل البسايط المحسوسة كالماء و
النار والارض ولا اقل من وجود نفسه الذي هو بديهي لكل احد مع قطع النظر
عن وجود غيره من ابناء نوعه ومن السموات والارضين وغير ذلك فهذا
الموجود بحكم المقدمة الاولى اما واجب او ممكن فان كان واجبا فهو المط
لا يقال ما نعلم وجوده بديهة لا نشك في انه ليس بواجب الوجود فكيف يحكم
بانه المط لانا نقول ليس غرضنا في هذا المقام الا اثبات فرد لمفهوم واجب
الوجود وبعد ما تاملنا خواص هذا المفهوم من استغنائه في الاحتياج والتركب
من الاجزاء والحدوث بعد العدم والفساد وغير ذلك ظهر ان ما فرضناه

واجبا ليس بواجب

ظهر ما فرضناه واجبا ليس بواجب و ايضا لا يضرنا هذا لانه اذا كان
موجودا او ممكنا بلا شك ظهر صحة القسم الثاني ولزم ما لزم فيه من الانتهاء
هذا وان كان ممكنا فلا بد له من سبب يوجده بحكم المقدمة الثانية فذلك
السبب اما واجب او ممكن فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا نقل
الكلام اليه فاما ان يدور او يتسلسل من غير انتهاء الى الواجب او ينتهي
اليه فان انتهى فهو المط ويلزم انقطاع السلسلة به ولزم ابطال التسلسل
ايضا لانه طرف السلسلة مح وان دار او تسلسل بلا انتهاء يلزم الانتهاء
ايضا لان هذه السلسلة الحاصلة من هذه الآحاد الممكنة الصرفة باسرها
ممكنة لان كل واحد من آحادها ممكن ليس واحد منها بواجب الوجود
بل كل واحد منها معلول فهذه السلسلة ممكنة لانها محتاجة الى اجزائها التي
هي الآحاد الممكنة المعلولة فهي معلولة قطعا فعلتها اما نفسها او جزؤها او
خارج عنها لا جايز ان يكون علتها نفسها لان العلة يوجد المعلول و
كل شيء يوجد شيئا فلا بد ان يكون موجودا حتى يوجد آخر وهذه مقدمة بديهية
لا يشك فيها ذو عقل فلو كان الشيء علة لنفسها لزم ان يكون موجودا
قبل وجوده فيكون موجودا حين لا يكون موجودا وهذا اجتماع النقيضين
البديهي بطلانه وهذا بعينه علة لبطلان الدور ونعني بالعلة هاهنا العلة الموجدة
المستقلة بالايجاد لانه لا يلزم من احتياج الممكن في وجوده الى العلة
الا احتياجه الى العلة الموجدة المستقلة بالايجاد سواء كان هذه
العلة بسيطة او مركبة او واحدة او متعددة لانها لا بد ان تكون
تامة العلية يعني توجد الممكن ولا نعني بالمستقلة الا ذلك ولا جائز

ان يكون العلة هي جزءها لانها ان جزءها اما الآحاد باسرها واما واحد منها
معين او واحد منها غير معين او جملة من تلك الآحاد معينة او غير
معينة لا جائز ان يكون العلة هي الآحاد باسرها لان لنا ستة اشياء
الواحد وكل واحد والآحاد بالاسر والجميع والمجموع والمجموع من حيث
المجموع وحصول الجملة من الاجزاء على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند
اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من آحادها والثاني
ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع
كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان
يحصل هناك بعد الاجتماع شيء آخر هو مبدا فعل او استعداد تام
كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات والحاصل في الاول
هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء الشيء مع شيء وفي الثالث هو
شيء من شيء مع شيء فالواحد معينا او غير معين ظاهر وكل واحد الذي يعبر
عنه بالكل الافرادي والآحاد بالاسر الذي يعبر عنه بالكلي المجموعي ويعبر عنه
في الفارسية في العشرة مثلا بده تا يعتبر في كل منها الوحدة اجتماعا او انفرادا
ويختلف حكمها بالوحدة والكثرة والجميع هو الآحاد بالاسر معتبرا فيه وماخوذا
معه معروضيته وصف الاجتماع والكثرة لا ماخوذا مع وصف الوحدات
مع قطع النظر عن معروضيته وصف الاجتماع وان كانت معروضة له كما في
الآحاد بالاسر ولا يستعمل الآحاد والجميع بالمطابقة ومطلقا [illegible] الا في
القسم الاول من التركيب ولا يحصل فيهما الا مجرد الاجتماع ماخوذا
او غير ماخوذ والمجموع هو الجميع ماخوذا فيه معروضيته الاجتماع ويستعمل

في الاقسام الثلثة

في الاقسام الثلثة من التركيب والمجموع من حيث المجموع هو المجموع
ماخوذا مع وصف الاجتماع الذي هو اعتبار محض لا يوجد في الخارج ولهذا
هذا القسم الاخير غير موجود في الخارج بخلاف الباقية وفيما نحن فيه لما
لم يتحقق الا مجرد الاجتماع فالآحاد بالاسر والسلسلة باسرها والجملة و
الكل والجميع شيء واحد فلو كان الآحاد علة باسرها علة للسلسلة باسرها
لزم كون الشيء علة لنفسه ورجع الى ما تقدم ولا جائز ان يكون العلة
الموجدة المستقلة بالايجاد واحدا منها معينا او غير معين لان علة السلسلة
كك لابد ان يكون علة لواحد واحد منها والا فيكون واحد منها معلولة
لعلة اخرى غير علة السلسلة فلا يكون علة السلسلة علة مستقلة بالايجاد والكلام
فيها فلو كان العلة واحدا من السلسلة لزم ان يكون ذلك الواحد علة لنفسه
ولعلله بعض ولا جائز ان يكون علة السلسلة جملة منها معينة او غير معينة
بان يكون العلة الموجدة المستقلة للسلسلة باسرها جملة منها وهي ما قبل
المعلول الاخير وعلة هذه الجملة ما قبل قبل المعلول الاخير وهكذا الى ما لا نهاية
له فان نقلت الكلام الى هذه السلاسل باسرها بحيث لا يشذ عنها شيء
فالجواب هو هذا الى ما لا نهاية له ولا يتم الاستدلال الا بدفع هذا الاحتمال مع قطع
النظر عن ابطال التسلسل وما استدل به الشيخ على ابطاله بان كل واحد
من السلسلة لما كان معلولا فلم يكن بعض الآحاد من السلسلة كما قبل
المعلول الاخير اولى بالعلية من بعض آخر كما قبل قبل المعلول الاخير
لان كل بعض تفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض
اولى منه بالعلية لانه اكثر تاثيرا منه فيرد عليه اولا انه يلزم منه ان لا

يكون العلة القريبة اولى بالعلية من العلة البعيدة اذ ذلك البعض الاول
كما قبل المعلول الاخير علة قريبة وعلة علة بعيدة وعلة علة علة ابعد من البعيدة
وهكذا وثانيا ان كونه اولى ثم قوله لانه اكثر تاثيرا منه قلنا لكنه اكثر اشتمالا
على علل الاجزاء وتلخيصه ان الفاعل المستقل في المجموع بهذا المعنى
على ما عرفت هو ما لا يكون المعلول مستندا الا اليه او الى ما يستند اليه
او الى اجزائه وعلى هذا فنقول علة كل جزء وان كان اكثر تاثيرا فيكون
الآحاد المستندة الى نفسه اكثر لكنه اقل اشتمالا على علل الاجزاء فيكون
الآحاد المستندة الى اجزائه اقل وذلك الجزء وان كانت المعلولات
المستندة الى نفسه اقل لكن المستندة الى اجزائه اكثر والمعتبر في الاستقلال
احد الامور الثلثة من استنادها بالاسر اليه او الى ما يستند اليه
او الى اجزائه فيكون احد هذه الامور في علية الجزء اكثر مع كون
امر آخر منها في نفس الجزء اكثر لا تقتضي اولوية احدهما من الآخر فان
قلت لا شك ان ما يستند الى نفسه اقوى في العلية والتاثير مما يستند
الى اجزائه وعلى تقدير انتفاء الاولوية ايضا يلزم ترجيح المساوي
قلت مفهوم العلية الاستقلالية متحقق فيهما سواء كان على السوية
فيهما فيكون متواطيا او مختلفا بالاولوية وعدمها فيكون مشككا
فلا يلزم من كون كل منهما علة ترجيح المرجوح على تقدير الاولوية ولا ترجيح
المساوي على تقدير التساوي كما في ساير المفهومات المشككة والمتواطئة
فان قلت فيلزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد قلت توارد
العلل التامة مطلقا ممتنع وكذا توارد الفواعل المستقلة المتباينة

المعلول صح

اما المتداخلة

اما المتداخلة فلا نسلم استحالته بل نقول انه واقع كالعقل العاشر
بالنسبة الى العقول السابقة عليه الى المبدا بل في جميع العلل المترتبة
من القريبة والبعيدة والابعد ثم الابعد على انا نقول لو تم هذه الاولوية
لم ينفع المستدل ولم يضر المانع وتلخيصه ان ما قبل المعلول الاخير علة
قريبة وما قبل قبل المعلول الاخير علة بعيدة وهكذا الى ما لا نهاية له او
كلها علة مستقلة متداخلة للسلسلة ويجوز اسناد العلية المستقلة
الى ايها شئت الى ما لا نهاية له من غير ان يكون لها مبدا فالقول بان
اسناد العلية الاستقلالية الى البعض اولى من اسنادها الى البعض
الآخر مع ان الكل متصف بالعلية في الواقع او الحكم بكون البعض
علة اولى من الحكم بكون البعض الآخر علة مع اتصاف الكل بها في الواقع
لا يفيد شيئا ولا ينفع لاحد ولا يضر احدا كما لا يخفى على ذي لصفة
وكذا ما استدل به بعض المتاخرين من ان جميع الممكنات في
حكم ممكن واحد في امكان طريان العدم عليها والاحتياج الى علة
خارجة عنها فلا فرق بين ان يكون ممكن واحد محتاج الى علة خارجة
عنه وبين ان يكون سلسلة غير متناهية من علل ومعلولات
كلها ممكنة محتاجة الى علة خارجة عنها لا يخفى فساده لان حكم الآحاد
غير حكم الجماعة وهذا ظاهر من مثال الشجر والدار وكفى فرقا ان
في صورة الجماعة والسلسلة وعدم القول بالبناء على بطلان التسلسل
والبناء على عدم تناهي السلسلة لا يلزم منه محال ظاهر وفساد بين
بخلاف الممكن الواحد فانه يلزم منه الاحتياج الى الخارج بلا ستره

يكون صح



ومن فرض عدم الاحتياج عدم وجود الممكن المفروض صدقه بلا شك
فلا بد في ابطال هذا الاحتمال اما التمسك بانا لا نشك ان المعلول
الاخير معلول محض ولا بد له من علة في مقابلة لان المعلول لا بد له من علة وح تحققه
بدونها وكذا العكس مح تحققها بدونه فالعلية والمعلولية متضايفان متكافيان
متطابقان في العدد وكذا العلة اذا كان معلولا فلا بد له من علة اخرى متكافية
له وهكذا اذا كانت هذه العلة معلولة ايضا الى ما لا نهاية له فاذا كانت هذه السلسلة
الغير المتناهية كلها معلولة وما عدا المعلول الاخير كلها علل ايضا وكل معلول
في مقابلة علة فعدد المعلولية زايد على عدد العلية بواحد هكم فلو لم ينته في الطرف
الآخر الى علة غير معلول لزم الخ وهو تخلف احد المتضايفين عن متضايفه وبهذا
يثبت المط ويبطل التسلسل ايضا حيث ذكروا في ابطاله ايضا وقرروه بانه
لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية
والتالي بط بيان الملازمة ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لها
علية ومعلولية فيتكافو عددهما فيما سواه وبقي معلولية المعلول الاخير زايد
فيزيد عدد المعلولات الى صلة في السلسلة على عدد العليات الواقعة فيها
بواحد ويجري في التسع في الجانب ولو واحدا في الجانبين اذا اخذ من معلول
معين متصاعدا في علله وكذا لو تنازلنا في المعلولات والى ما ذكرنا يرجع
ما ذكره الشيخ وشهر ببرهان الوسط والطرف وقرره في الشفا ان كل
ما هو معلول وعلة فهو وسط بين طرفين ضرورة فانه لما كان معلولا كان
له علة ولما كان علة كان له معلول فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية
لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية معلولة وعلة اذ لا واحد من آحاد

الآخر هو معلول

الا وهو معلول وعلة ايضا اما انها علة فلانها علة لكمن الطرف المفروض
واما انها معلولة فلانها يتعلق بالمعلولات والمتعلق بالمعلول لا بد ان
يكون معلولا فلما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما
هو معلول وعلة وسط فيكون سلسلة العلل الغير المتناهية وسطا فيكون
وسطا بلا طرف وانه مح وعلى ما ذكرنا فاندفع عنه ما اورد عليه من
ان حاصل ما ذكره الشيخ يرجع الى انه لما كان كل واحد واحد وسطا بين علتين
خارجتين فالمجموع كك وليس كك لان حكم المجموع مخالف لحكم الآحاد
وعدم مخالفته ههنا مجرد دعوى وذلك لان الشيخ مسلم يلزم من كون
كل واحد واحد وسطا كون المجموع كك بل الزم من كون جميع الآحاد
وسطا كون المجموع كك حيث قال اذ لا واحد من آحاد ما آه فظهر ان
حكم الآحاد وحكم المجموع ههنا واحد واندفع عنه ايضا النقض بالصور النوعية
المتعاقبة والحوادث اليومية المتعاقبة المتسلسلة والدفع بانه لما كانت
الجملة في هذه الصورة ليست موجودة بل الموجود دايما واحد منها فلا يمكن
طلب علة الجملة بل انما يطلب في كل وقت ما هو علة لواحد منها موجود
في ذلك الوقت مدفوع بان تلك الجملة وان لم يكن موجودة في آن واحد
لكنها موجودة في مجموع ذلك الزمان الغير المتناهي وكما ان الموجود
المجتمع الاجزاء يحتاج الى علة لكونه ممكنا او ممكنات كك الموجود المتفا
الاجزاء يحتاج اليها كذلك اقول وبما عرفت ان هذا الدليل يرجع الى برهان
التضايف في المآل يظهر بهما ابطال هذا الاحتمال واتمام هذا البرهان وان
كان يمكن الاستدلال بهما ابتداء فلا منافاة بينهما ويظهر بهما ابطال التسلسل

ايضا على ما هو المشهور واقول في دفع النقض بالصور النوعية والحوادث
اليومية انا لا نشك ان الزمان حادث ذاتي ومعلول ومسبوق بالعدم
وممكن وان كان لا يجوز فرض عدمه على بعض التقادير لانه لا ينافي امكانه
لانه عرض ومقدار للحركة ومتصل كاتصالها منطبق على اتصال المسافة
كانطباقها منقسم الى اجزاء غير متناهية لا تقف عند حد لا غير متناهية
حقيقية كانقسام الحركة والمسافة الى اجزاء غير متناهية لا يقفية وعلى
وفق اجزاء هذا الزمان والاوضاع الحاصلة من الحركات ونسب السماويات
والفلكيات تحدث الصور النوعية والحوادث اليومية ولما كانت
الاجزاء لا تقف عند حد لا يكون قبله جزء فلا يكون قبله وضع ونسبة
فلا تقف الصور النوعية والحوادث اليومية عند صورة وحادث
لا يكون قبلها صورة وحادث آخر فهذا اللاتناهي في الصور والحوادث
من جنس اللاتناهي في النسب والاوضاع الذي من جنس اللاتناهي
في اجزاء الزمان والحركة الذي هو اللاتناهي اللايقفي وهذا اللاتناهي
ليس بلاتناه حقيقية والكلام لنا فيه انما الكلام في اللاتناهي الحقيقي
وبهذا ظهر ان هذا النقض لا يرد على برهان التطبيق الذي استدل
به على ابطال التسلسل وغيره ايضا كما لا يرد ههنا وتقرير هذا البرهان
هو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فنفرض من معلول معين
بطريق التصاعد سلسلة غير متناهية ومن الذي فوقه اخرى الى غير
النهاية ايضا ثم نطبق الجملتين من مبدأيهما بان نفرض الاول من الثانية
بازاء الاول من الاولى والثاني بازاء الثاني وهكذا فان كان بازاء

كل من الاولى واحد من الثانية لزم تساوي الجزء والكل وهو محال وان
لم يكن فقد وجد في الاولى جزء لا يوجد بازائه جزء من الثانية فتناهي الثانية
اولا ويلزم منه تناهي الزائدة ايضا لان زيادتها بقدر متناه وهو قدر
ما بين المبدأين والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيلزم انقطاع
السلسلتين وقد فرضناهما غير متناهيين هف هذا والحق ان هذا
البرهان ايضا يرجع في المآل الى ملاحظة مراتب العلية ومراتب المعلولية الى
برهان التضايف كما فعله جمع من المتاخرين وقرره على وجه قريب منه لدفع
النقوض ولا يرد عليه ايضا كما عرفت النقض بالحوادث والصور والنفوس
الناطقة وكذا مراتب الاعداد وغيره لانها كلها غير متناهية لا يقفية و
متناهية حقيقية ونحن معترفون بمقتضى البرهان ولا نقض وهذا الكلام وقع
في البين فلنرجع الى ما نحن فيه ونقول لما بطل هذا الاحتمال وانتهى السلسلة الى
الواجب الوجود فهو طرف السلسلة لانها سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة
فقد ظهر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات متناهية كانت او غير
متناهية فانها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها
يتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية
فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته واما ان نرجع عن هذا البرهان
الى برهان خفيف المؤنة في هذا المسلك ان كنت تناقش في ان هذا
البرهان كان غير مبتني على ابطال التسلسل وانت قد بنيته عليه فلا مضايقة
في هذه المناقشات بعد ظهور المراد والفوز الى الحقيقة والسداد والعلم لله

في هذا المسلك البرهان يستدل بكل موجود على وجود الواجب
لا من جميع الموجودات وتقرير البرهان المذكور هو ان الموجود اما واجب
او ممكن اما الممكن فوجوده بديهي لا يحتاج الى بيان لما نشاهد من عدم بعض
الموجودات سابقا او لاحقا او سابقا ولاحقا معا واما الواجب فالنظر
الى مفهوم الموجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا به اذ لو انحصر الموجود في
الممكن لم يتحقق موجود اصلا بيان الملازمة انه على هذا التقدير تحقق الممكن
اما بنفسه بدون علة وهو ممتنع بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على
هذا التقدير فاما ان يتسلسل الآحاد الى غير النهاية او يدور وعلى التقديرين
يكون انتفاء الآحاد باسرها بان لا يوجد شيء منها ممكنا فيكون وجود كل
واحد من تلك الممكنات غير مستند الى سبب يرجح وجوده على عدمه
وهو ممتنع لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع
جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات الصرفة بدون الواجب غير
متحقق لجواز انتفاء كل منها في ضمن انتفاء الكل وهذا البرهان كما ترى
غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وصفه يعطي ان بعض الموجودات
واجب بالذات من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات
كما هو المشهور من دأب المتكلمين فان قلت انتم قد اخذتم
في الدليل وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده بديهي لما نشاهد من عدم
قلت انما يتوقف هذا البرهان على وجود موجود ما وهو بديهي لا يحتاج
في اثباته الى وجود الممكن فانا نقول لا شك في وجود موجود ما ووجوده
بدون الواجب ممتنع اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم يوجد موجود اصلا

بالبيان المذكور

بالبيان المذكور وهذا هو طريقة الصديقين فان قلت الدليل منحصر في
الآني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا اصلا بل هو علة لجميع ما سواه
فكل دليل يستدل به على وجوده يكون انيا لا محالة فلا فرق بين الطريقين
بكون احدهما انيا والآخر لميا قلت الاستدلال بحال مفهوم الموجود
على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب تعالى في نفسه الذي
هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال
من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال
بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحال الاولى لان تحقق مجموع
ما في الخارج يدل على ان بعض افراده واجب فتحققه حال له وكون
بعض افراده واجبا حالة اخرى له معلولة للاولى وان شئت قلت
ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم
وثبوته له على نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود
ذي المؤلف فوجود الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى
هذا المفهوم وثبوته له معلول له وقد يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده
عند آخر معلولا له كما هو المقرر عندهم في مقامه هذا وقريب من هذا البرهان
ما ذكره الشيخ في اول الهيات الشفاء وقرره بعض المتأخرين بان الموجود
من حيث هو موجود لا مبدأ له والا لزم تقدم الشيء على نفسه والممكن من حيث
هو ممكن له مبدأ فبعض الموجود لا مبدأ له وهو الواجب تعالى شانه جل وعز
استدراك لما فات قد عرفت مما مضى الايراد على البرهان الاول
بالنقض بالمركب من الواجب والممكن ولما كان الظاهر الدفع عنه لان كلامنا

في السلسلة من الممكنات الصرفة لانه لو كان فيها واجب لثبت المط وما بقي
للنزاع والنفي لا يحصل من الواجب والممكن تركيب بل مجرد اعتبار لا فرق
بينه قبل التركيب وبينه بعده فلذا اعرضنا عنه وكذا عن المنازعات التي
وقعت في العلة التامة وبيان تقدمها لانا اخترنا ان المراد بالعلة هو الموجد
المستقل بالتاثير والايجاد فوقع البحث عن غيرها لغوا فاعرضنا عنه محافظة للرجوع
على مقصود الرسالة المسلك الثاني من المسلكين اللذين هما في المقام
الحكمي الاول وهو الموقوف على ابطال الدور والتسلسل وبرهانه انه لا شك في
وجود موجود فان كان واجبا فهو المط وان كان ممكنا فلا بد له من علة فاما ان
ينتهي الى الواجب او يلزم الدور او التسلسل وهما باطلان اما الاول فلاستلزامه
تقدم الشيء على نفسه وتاخره عن نفسه وهما محالان بديهة كما سبق واما الثاني
فلما مر مفصلا من برهان التضايف والوسط والطرف والتطبيق كما عرفت
فلا نعيده المقام الثاني في البراهين الخاصة
قال الطالب الراغب الى الله الراهب من الله المتوكل على الله الغني اسمعيل بن
باقر الحسيني الشهير بالمدرس في الجامع السلطاني وفقه لما يحب ويرضاه وبلغه
الى غاية ما يتمناه اخبرني السيد البارع الكامل العالم العامل رفيع الملة والدين محمد
رفع الله قدره عن العامل الكامل الزاهد شيخ زمانه عبد الله بن الحسين
التستري عن الشيخ الاجل نعمت الله بن خواتون العاملي عن الشيخ نور الدين
علي بن عبد العالي واخبرني ايضا الشيخ العالم العامل الكامل علامة زمانه
مولانا محمد تقي بن مجلسي تغمده الله بغفرانه عن العالم البارع وحيد زمانه بهاء
الملة والطريقة والحقيقة والدين محمد العاملي الحارثي الهمداني عن ابيه الحسين بن عبد

مولانا صح

الصمد عن

الصمد عن الشيخ الاجل الاعظم محقق الحقائق زين الملة والدين عن شيخ
علمائنا المحققين نور الدين علي بن عبد العالي الميسي لا عن مروج مذهب
الائمة الاثني عشر الائمة المعصومين صاحب التصانيف نور الدين علي
بن عبد العالي الكركي كما توهمه بعض الحذاق عن الشيخ شمس الدين محمد بن
المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده
قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد بن الشيخ الامام
العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر عن والده رضي
الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القسم جعفر بن
الحسن بن يحيي بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس
الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان
بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القسم
الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر
محمد بن الحسن الطوسي عن والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد
محمد بن محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القسم جعفر بن محمد بن قولويه
عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني قال حدثني علي
بن ابراهيم عن ابيه عن الحسن بن ابراهيم عن يونس بن عبد
الرحمن عن علي بن منصور قال قال لي هشام بن الحكم كان بمصر زنديق
يبلغه عن ابي عبد الله عم اشياء فخرج الى المدينة ليناظره فلم يصادفه
بها وقيل له انه خارج بمكة فخرج الى مكة ونحن مع ابي عبد الله عليه السلام

فصادفنا ونحن مع ابي عبد الله ع في الطواف وكان اسمه عبد الملك و
كنيته ابو عبد الله فضرب كتفه كتف ابي عبد الله ع فقال له ابو عبد الله
ع ما اسمك فقال اسمي عبد الملك قال فما كنيتك قال كنيتي ابو عبد الله
فقال له ابو عبد الله ع فمن هذا الملك الذي انت عبده امن ملوك الارض
ام من ملوك السماء واخبرني عن ابنك عبد اله السماء ام عبد اله الارض
قل ما شئت تخصم قال هشام بن الحكم فقلت للزنديق اما ترد عليه قال
فقبح قولي فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من الطواف فاتنا
فلما فرغ ابو عبد الله عليه السلام اتاه الزنديق فقعد بين يدي ابي عبد الله
ونحن مجتمعون عنده فقال ابو عبد الله ع للزنديق اتعلم ان للارض تحتا
وفوقا قال نعم قال فدخلت تحتها قال لا قال فما يدريك ما تحتها قال لا ادري
الا اني اظن ان ليس تحتها شيء فقال ابو عبد الله فالظن عجز لمن لا يستيقن
ثم قال ابو عبد الله ع افصعدت السماء قال لا قال افتدري ما فيها قال لا قال
عجبا لك لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل الارض ولم تصعد السماء
ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهن وانت جاحد بما فيهن وهل يجحد العاقل
ما لا يعرف قال الزنديق ما كلمني بهذا احد غيرك فقال ابو عبد الله ع فانت
من ذلك في شك فلعله هو ولعله ليس هو فقال الزنديق ولعل ذلك
فقال ابو عبد الله ع ايها الرجل ليس لمن لا يعلم حجة على من يعلم ولا حجة للجاهل
يا اخا اهل مصر تفهم عني فانا لا نشك في الله ابدا اما ترى الشمس والقمر
والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان يذهبان ويرجعان قد اضطرا ليس

لهما مكان الا

لهما مكان الا مكانهما فان كانا يقدران على ان يذهبا فلم يرجعان و
ان كانا غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهارا والنهار ليلا اضطرا والله
يا اخا اهل مصر الى دوامهما والذي اضطرهما احكم منهما واكبر فقال الزنديق
صدقت ثم قال ابو عبد الله عليه السلام يا اخا اهل مصر ان الذي تذهبون
اليه وتظنون انه الدهر ان كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم وان
كان يردهم لم لا يذهب بهم القوم مضطرون يا اخا اهل مصر لم السماء
مرفوعة والارض موضوعة لم لا يسقط السماء على الارض لم لا تنحدر الارض
فوق طاقتها ولا يتماسكان ولا يتماسك من عليها قال الزنديق
امسكهما الله ربهما وسيدهما قال فامن الزنديق على يدي ابي عبد الله ع
فقال له حمران جعلت فداك ان امنت الزنادقة على يدك فقد
امنت الكفار على يدي ابيك فقال المؤمن الذي امن على يدي ابي عبد الله
ع اجعلني من تلامذتك فقال ابو عبد الله ع يا هشام بن الحكم خذه
اليك فعلمه فعلمه هشام وكان معلم اهل الشام واهل مصر الايمان و
حسنت طهارته حتى رضي بها ابو عبد الله ع البيان

قال الشيخ في الاستبصار اعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر
فالمتواتر منه ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع
شيء ينضاف اليه ولا امر يتقوى به ولا يرجح على غيره وما يجري هذا المجرى
لا يقع فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي صلعم والائمة ع وما ليس
بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو خبر يقترن اليه
قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو

لاحق بالقسم الاول والقراين اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة
العقل ومقتضاه ومنها ان تكون مطابقة لظاهر القرآن اما لظاهره
او عمومه او دليل خطابه او فحواه فكل هذه القراين توجب العلم وتخرج
الخبر من حيز الآحاد وتدخله في باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة
للسنة المقطوع بها اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما ومنها ان تكون
مطابقة لما اجمع المسلمون عليه ومنها ان تكون مطابقة لما اجتمعت
عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه القراين تخرج الخبر من حيز الآحاد وتدخله
في باب المعلوم وتوجب العمل به واما القسم الآخر فهو كل خبر لا يكون
متواترا ويتعرى من كل واحد من هذه القراين فان ذلك خبر واحد
ويجوز العمل به على شروط فاذا كان خبرا لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب
العمل به لانه من باب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاواهم
بخلافه فيترك لاجلها العمل به وان كان هناك ما يعارضه فينبغي
ان ينظر في المتعارضين فيعمل على اعدل الرواة في الطريقين وان كانا
سوا في العداله عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين في العدالة
والعدد وهما عاريان من جميع القراين التي ذكرناها نظر فان كان
متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التاويل
كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به الى طرح الخبر
الآخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا وان كان الخبران يمكن
العمل بكل واحد منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه من التاويل وكان لاحد
التاويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض الوجوه صريحا او تلويحا لفظا

او دليلا وكان

او دليلا وكان الآخر عاريا من ذلك كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذي لا يشهد
له شيء من الاخبار واذا لم يشهد لاحد التاويلين خبر آخر وكان متحاذيا
كان العامل مخيرا في العمل بايهما شاء واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين
الا بعد طرح الآخر جملة لتضادهما وبعد التاويل بينهما كان العامل ايضا
مخيرا في العمل بايهما شاء من جهة التسليم ولا يكون العاملان بهما على هذا
الوجه اذا اختلفا وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا ولا متجاوزا
حد الصواب اذ روي عنهم ع انهم قالوا اذا ورد عليكم حديثان ولا تجدون
ما ترجحون به احدهما على الآخر مما ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه اذا
ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين
ولا على ابطال الخبر الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا
على صحتهما كان العمل بهما جايزا سايغا وانت اذا فكرت في هذه الجملة
وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاقسام ووجدت
ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال
والحرام لا يخلو من واحد من هذه الاقسام هذا كلام شيخ الطائفة
شيخ الاجتهاديين وقال ثقة الاسلام شيخ الاخباريين محمد بن يعقوب
الكليني اعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف
الرواية فيه عن العلماء عليهم السلام برايه الا على ما اطلقه العالم بقوله
ع اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه
وما خالف كتاب الله فردوه وقوله دعوا ما وافق القوم فان
الرشد في خلافهم وقوله ع خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب

فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع من
رد علم ذلك كله الى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الامر فيه بقوله
بايما اخذتم من باب التسليم وسعكم اقول هذا الكلام التوفيقين
ولا شك ان النزاع بينهما اولاً في شيئين احدهما في الخبرين المتعارضين
اللذين اختلفت الرواية فيهما عن الائمة الهدى ع الذين عبر ثقة الاسلام
عنهم عليهم السلام بالعلماء كما ورد في الخبر حيث يقول الاجتهاد في هذه
الصورة لا يجوز التخيير والتفويض الى اختيار المكلف في العمل بايهما شاء
من باب التسليم الا بعد احصاء جميع طرق الترجيح حتى لا يبقى جهة ترجيح
الا وهو قد راعاه وكان الخبران في نظره بقيا متساويين من جميع الوجوه
فح المكلف مخير في العمل بايهما شاء على قصد انه مسلم لحكمهم منقاد لامرهم من
ميل شهواني او نفساني او هوى في نفسه في العمل بما عمل منهما والا كان عاصيا
عاملا بالهوى تاركا لما امر الله فهذا اذا كان لا بد من العمل باحدهما لا يجوز
ترك العمل باحد الطرفين لحرج او تناقض وغير ذلك واما اذا كان امرا
يجوز فيه تركهما وتعويقهما من غير لزوم حرج وتناقض وغيرهما فالمكلف مخير في
العمل باحدهما من باب التسليم وارجاء الامر وتاخيره والتوقف فيه حتى يلقى
امام زمانه كما في مقبولة عمر بن حنظلة التي لا معارض لها من الاخبار ونحن نذكره
في هذا المقام وان كان مفضيا الى الاطناب للاحتياج اليها كثيرا وما ان منها
تبذ اخبرني بالاسناد السابق محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين
عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظلة
قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة

في دين او ميراث

في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك قال
من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما يأخذ
سحتا وان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله
ان يكفر به قال الله تعالى يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا
ان يكفروا به قلت فكيف يصنعان قال ينظران الى من كان منكم ممن
قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكماً
فاني قد جعلته عليكم حاكماً فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما استخف
بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على حد الشرك
بالله قلت فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان
يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم
قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما
ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا
لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم
عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا
ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب
فيه وانما الامور ثلثة امر بيّن رشده فيتبع وامر بيّن غيّه فيجتنب وامر
مشكل يرد علمه الى الله والى رسول الله ص قال رسول الله ص حلال بيّن
وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من
المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث
لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكما مشهورين قد رواهما الثقات

عنكم قال ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به و
يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت
فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا
احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم بايّ الخبرين يؤخذ قال ما خالف
العامة ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا
قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر
قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى
تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات
تم الحديث ولا يخفى عليك انه في صورة جواز تركهما وتعويقهما التاخير والارجاء
جائز حتى يلقى امام زمانه كما في هذا الخبر والعمل باحدهما جائز تخييرا من باب التسليم كما
في خبر سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلف عليه
رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمره باخذه والآخر ينهاه
عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي
رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وهذا بعينه
متن الخبر الذي تمسك به الاخباري في هذا المعنى هذا واما قول الاخباري
في هذه الصورة فهو انه يجوز للمكلف ان يختار ايهما شاء من باب التسليم
من الخبرين المختلفين المتعارضين بعد ما راعى فيه ما اطلقه العالم الامام ع
من العرض على الكتاب ومخالفة العامة وغيرهما مما هو منصوص وان لم يراع
فيه ساير وجوه الترجيح والتاويل ومن شهادة خبر آخر او اعتضاده صريحا
او تلويحا لفظا او دليلا او استصحاب او براءة او اصل او غير ذلك ولا شك

ان في هذا النزاع

ان في هذا النزاع الاحوط قول الاجتهادي وعمله مع قطع النظر عن قوة دليل
الاجتهادي وقوله مع ان دليله اقوى ولا يعارضه دليل الاخباري فالحق
في هذا النزاع هو قول الاجتهادي وعمله على التفصيل الذي ذكرنا من جواز الترك
وعدمه اما ان الاحتياط معه فلانا اذا كنا مخيرين في العمل بايهما شئنا
فمع ذلك اذا بذلنا جهدنا واستفرغنا وسعنا في طلب الترجيح على
ترجيح كان حتى القياس والاستحسان وقول الصحابي التي هي اقبح وجوه الترجيح
ثم اخترنا احدهما مع ترجيحها وقصدنا الامتثال فلا شك انا احتطنا
غاية الاحتياط وبرأ ذمتنا مما امرنا الشارع يقينا واما اذا لم نبذل جهدنا
في طلب الترجيح ولا استفرغنا وسعنا في هذا مع قدرتنا وطاقتنا وقبح ترجيح
المرجوح بل المساوي عقلا ابدا ابهته المحققة الذي عليه معول اصحابنا في الحسن
والقبح واثبات امامة الامام والخليفة سيما الاول سيما المرجحات التي
كل منها في بعض المواضع حجة كالاصل في عدم وجوب صلوة سادسة والبراءة
في عدم شغل ذمتنا الحق لصاحب البستان الذي ننظر اليه ونلتذ به غاية الالتذاذ
ولا شك ان الاصل والبراءة كان حجة عمل به الرسول صلعم بل جبرئيل ايضا ع
حيث كان صلعم لا يعمل حتى لا ياتيه امر ولا ينتهي حتى لا ياتيه نهي بل جبرئيل ع
لا ياتي الى الرسول بامر او نهي حتى لا يامره الله عز وجل به بناء على اصالة العدم
وبراءة الذمة من شغل وهذا مظنة الترجيح والكل منه ومن العمومات التكليف
باستفراغ هذه الجهات فلو قصرنا فيه فهو مظنة الخوف والمواخذة وهذا
خلاف الاحتياط فظهر ان ما ذكره ثقة الاسلام انا لا نجد شيئا احوط و
لا اوسع من رد علم ذلك كله الى الامام حيث ادعى ان هذا الطريق احوط

خلاف الحق بل الامر بالعكس كما ظهر واما قوة دليل الاجتهاد في فهم ان
وجوه الترجيح منصوصة امروا عليهم السلام بها فلا يجوز لهم طرحها وقبول
ما وسع من الامر بايما اخذتم من باب التسليم فان قلت نحن ايضا نعمل
بالتراجيح المنصوصة لكنكم تتعدون عنها وتعملون بغيرها قلت
التراجيح المذكورة التي نحن نعمل بها فاولها الترجيح بعدالة الرواة والاعدلية
وهذا منصوص ولا يمكن لاحد رده كما في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها ولما كان
للعدالة مراتب متفاوتة ودرجات مختلفة وكان الامام ع علق الحكم
على الاعدلية بصيغة التفضيل وتختلف بالنسبة الى المذهب والاعتقاد
والعمل والعبادات والورع وغير ذلك جنسها ونوعها المتأخرون و
جعلوا لكل جنس ونوع اسما تسهيلا للضبط واختصارا للفظ ثم صنفوا
الاخبار قوة وضعفا على حسب قوة حال الرواة وضعفها بحسب اختلاف قوة
درجات العدالة وضعفها وعلى وفقها لاجل التسهيل المذكور وتخفيف
مؤنة البيان في كل واحد واحد من الاخبار فاذا جعلوا لكل مرتبة من مراتب
العدالة قوة وضعفا اسما مخصوصا سهل الامر في الترجيح بالاعدلية فجعلوا
الاخبار التي يجري فيها هذا الاختلاف وهو ما ليس بمتواتر ولا محفوف
بالقرائن بل ما هو خبر واحد وليس محفوف بالقرائن اربعة انواع
احدها الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الامامي عن
مثله في جميع الطبقات وان اعتراه شذوذ وقد يطلق الصحيح على
سليم الطريق من الطعن بما ينافي الامرين اعني العدالة والامامية وان
اعتراه ارسال او قطع الثاني الحسن وهو ما اتصل سنده الى المعصوم

بامامي ممدوح

بامامي ممدوح من غير نص على عدالته مع تحقق ذلك في جميع مراتبه او في
بعضها مع كون الباقي من الطريق من رجال الصحيح وقد يطلق الحسن ايضا
على ما يشتمل الامرين اعني الامامية والممدوحية كلا او بعضا على التفصيل الى واحد
معين ثم يصير بعد ذلك ضعيفا او مقطوعا او مرسلا الثالث الموثق
ويقال له القوي ايضا وهو ما دخل في طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع
فساد عقيدته ولم يشتمل باقيه على ضعف وقد يطلق القوي على مروي
الامامي غير الممدوح ولا المذموم كنوح بن دراج وناجية بن عمارة الصيداوي وغيرهما
الرابع الضعيف وهو ما لا يجتمع فيه شروط احد الثلاثة المتقدمة بان يشتمل طريقه
على مجروح بالفسق او مجهول الحال او ما دون ذلك كالوضاع ودرجاته في الضعف
متفاوتة بحسب بعده عن شروط الصحة كلما بعد بعض رجاله عنها كان اقوى
في الضعف وكذا ما كثر فيه الرواة المجروحون بالنسبة الى ما قل فيه كما تتفاوت
درجات الصحيح واخويه الحسن والموثق بحسب تمكنه من اوصافها فما رواه الامامي
الثقة الفقيه الورع الضابط كابن ابي عمير اصح مما رواه من نقص في بعض من
الاوصاف وهكذا الى ان ينتهي الى اقل مراتبه وكذلك ما رواه الممدوح كثيرا
كابراهيم بن هاشم احسن مما رواه من هو دونه في المدح وهكذا الى ان يتحقق
مسماه وكذا في الموثق فان ما كان في طريقه مثل علي بن فضال وابان بن عثمان
اقوى من غيره وهكذا ويظهر اثر القوة عند التعارض حيث يعمل بالاقسام الثلثة
او يخرج احد الاخيرين شاهدا او يتعارض صحيحان او حسنان حيث يجوز
العمل به وقد كثيرا ما يطلق الضعيف في كلام الفقهاء على رواية المجروح خاصة
فايدة اعلم ان من الفقهاء من منع العمل بخبر الواحد مطلقا كالسيد المرتضى
ولا معنى له الآن ومنهم من جوز العمل بخبر الواحد في الجملة وقطع بالعمل بالخبر الصحيح

حيث لا يكون شاذا او معارضا و اختلفوا في العمل بالحسن فمنهم من عمل به مطلقا
ومنهم من ردّه مطلقا وفصّل آخرون فقبلوه حيث كان العمل بمضمونه مشتهرا
بين الاصحاب حتى قدموه على الخبر الصحيح حيث لا يكون العمل بمضمونه مشتهرا
وكذا اختلفوا في العمل بالموثق نحو اختلافهم في الحسن على ثلثة اقوال كما ذكرنا
واما الضعيف فذهب الاكثر الى منع العمل به مطلقا للامر بالتثبت عند اخبار
الفاسق الموجب لرده واجازه آخرون مع اعتضاده بالشهرة رواية او
فتوى لقوة الظن في جانبها وان ضعف الطريق فان الطريق الضعيف
قد يثبت به الخبر مع اشتهار مضمونه كالعلم بمذاهب الفرق الاسلامية
باخبار اهلها وان لم يبلغوا حد التواتر وهذه حجة من عمل بالموثق ايضا بطريق
اولى قيل وفيه نظر لان الشهرة مؤثرة لو كانت قبل زمن الشيخ وليس كذلك
بل هذه الشهرة نشأت من متابعة الشيخ بخلاف اخبار المخالفين حيث كانوا
منتشرين في اقطار الارض واول من تفطن لذلك الحمصي على ما رواه ورام
بن فراس جد السيد رضي الدين بن طاوس عنه انه لم يبق للامامية مفت
على التحقيق وجوّز الاكثر العمل بالخبر الضعيف في نحو القصص والمواعظ و
فضائل الاعمال لا في نحو صفات الله واحكام الحلال والحرام قيل وهو حسن
حيث لا يبلغ الضعف حد الوضع والاختلاق لما اشتهر بين العلماء
المحققين من التساهل بادلة السنن وليس في المواعظ والقصص غير
محض الخير ولما ورد عن النبي صلعم من طريق الخاصة والعامة انه قال من بلغه
عن الله فضيلة فاخذها وعمل بما فيها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه ذلك
وان لم يكن كذلك وروى هشام بن سالم في الحسن عن ابي عبد الله ع
قال من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن

على ما بلغه هذه آراء الفقهاء المتاخرين واكثرها محتملة كما ان اكثر ما ذكر الشيخ
صحيحه على ما ذكر في مقدمة الاستبصار فاحفظه ولهم اصطلاحات خاصة
غير هذه الانواع الاربعة المذكورة لتسهيل الامر على ما ذكرنا فمنها المسند
وهو ما اتصل سنده مرفوعا من راويه الى منتهاه الى المعصوم واكثر ما يستعمل
فيما جاء عن النبي صلعم ومنها المتصل ويسمى الموصول ايضا وهو ما اتصل
اسناده الى المعصوم او غيره وكان كل واحد من رواته قد سمعه ممن
فوقه او ما هو في معنى السماع كالاجازة والمناولة سواء كان مرفوعا الى المعصوم
ام موقوفا على غيره وثالثها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او
فعل او تقرير سواء كان اسناده متصلا بالمعصوم ام منقطعا بترك بعض
الرواة او ابهامه او رواه بعض رجال سنده عمن لم يلقه ومنها المعنعن وهو
ما يقال في سنده فلان عن فلان من غير بيان للتحديث والاخبار والسماع
ومنها العالي سندا وهو قليل الواسطة مع اتصاله وطلب علو الاسناد
كان سنة عند اكثر السلف فبعلوه يبعد الحديث عن الخلل ومنها الشاذ
وهو ما رواه الراوي الثقة مخالفا لما رواه الجمهور ثم ان كان المخالف
له الراجح احفظ او اضبط او اعدل من راوي الشاذ فشاذ مردود و
ان انعكس فلا يرد وكذا ان كان مثله ومنهم من رده مطلقا ومنهم
من قبله مطلقا ولو كان المخالف لغيره غير ثقة فحديثه منكر مردود و
منهم من جعلهما مترادفين ومنها الموقوف وهو ما روي عن مصاحب
المعصوم من قول او فعل او غيرهما متصلا كان مع ذلك سنده ام منقطعا
وقد يطلق في غير المصاحب للمعصوم مقيدا مثل وقفه فلان على فلان

اذا كان الموقوف عليه غير مصاحب وقد يطلق على الموقوف الاثر ان
كان الموقوف عليه صحابيا للنبي صلعم ومنه تفسير الصحابي لآيات القرآن و
قوله كنا نفعل كذا ان اطلقه ولم يضفه الى زمنه صلعم فموقوف ايضا وان
لا يكن كك بل اضافه الى زمنه صلعم فان بين اطلاعه صلعم عليه ولم ينكره فهو
مرفوع اجماعا والا فوجهان من حيث ان الظ كونه صلعم اطلع عليه وقرره
فيكون مرفوعا وكيف كان الموقوف فليس بحجة وان صح سنده على الاصح
ومنها المقطوع وهو ما جاء عن التابعين ومن في حكمهم كتابع مصاحب
الامام عم من اقوالهم وافعالهم موقوفا عليهم ويق له المنقطع ايضا
وقد يطلق على الموقوف بالمعنى السابق الاعم وكيف كان فليس
بحجة ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم من لم يدركه بغير واسطة
او بواسطة نسيها او ابهمها وقد يخص المرسل باسناد التابعي الى
النبي صلعم من غير ذكر الواسطة ويطلق على المرسل المنقطع والمقطوع ايضا
باسقاط شخص واحد من اسناده والمعضل بفتح الضاد المعجمة باسقاط
اكثر من واحد والمرسل ليس بحجة مطلقا قيل الا ان يعلم تحرز مرسله عن
الرواية عن غير الثقة كابن ابي عمير من اصحابنا وسعيد بن المسيب عند
الشافعي وهذا القول باطل غاية البطلان عند من له درية بحال الرجال
والاطلاع على قوة الاخبار وضعفها باعتبار كون الرواة في اعتقاده
لا اعتقاد غيره من الراوي وغيره ثقة او غير ثقة ضعيف المذهب باطله
اولا نعم عذر الشافعية بانهم وجدوا مسانيد ما ارسله ابن المسيب
من وجوه اخر لا تخرج عن قوة ومع هذا لا يخفى ركاكته لانه ح مسند لا مرسل

فهذه اصطلاحات من المتأخرين لضبط طرق الترجيح بالاعدلية وغيرها
ليسهل معها الترجيح ولا مشاحة في الاصطلاح ولا طعن على من اصطلح ذلك
كما طعن بان اول من اصطلح على ذلك وسلك هذا المسلك العلامة الحلي
رحمه الله وهذا الاصطلاح لم يكن معروفا بين قدمائنا قدس اسرارهم
بل كان المتعارف بينهم اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي
الاعتماد عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه كوجوده
في كثير من الاصول الاربعمائة المشهورة المتداولة بينهم التي نقلوها
عن مشايخهم بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة سلام الله عليهم وكتكرره
في اصل او اصلين فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة
وكوجوده في اصل معروف الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا
على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار او على تصحيح
ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن
ابي نصر او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه وكاندراجه
في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة عم فاثنوا على مؤلفيها
ككتاب عبيد الله الحلبي الذي عرض على الصادق عم وكتابي يونس بن
عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري عم وكاخذه
من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
سواء كان مؤلفوها من الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله
السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار او من غير الامامية
ككتاب حفص بن غياث القاضي والحسين بن عبد الله السعدي و

كتاب القبلة لعلي بن الحسن الطاطري فكون المتعارف بين القدماء
الصحيح بهذا المعنى لا ينافي اصطلاح المتاخرين الصحيح بمعنى آخر بل
وبهذا المعنى ايضا كما اعترف به هذا الطاعن ايضا انهم قد يصفون بعض الاحاديث
التي في سندها من يعتقدون انه فطحي او ناووسي بالصحة نظرا الى اندراجه فيمن اجمعوا
على تصحيح ما يصح عنهم بل يصفون المراسيل التي رواتها ضعفاء ومجاهيل بالصحة
لذلك فيستعملون الصحة باصطلاحات شتى ولا مشاحة فيها ولا يلزم مما
جرى صاحبا كتابي الكافي والفقيه على متعارف المتقدمين في اطلاق الصحيح
على ما يركن اليه ويعتمد عليه وحكما بصحة جميع ما اورداه في كتابيهما حيث قال
صاحب الكافي فيه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع
من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه
من يريد علم الدين والعمل بالآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام والسنن
القائمة التي عليها العمل وبها يؤدى فرض الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وقال صاحب
الفقيه في اوله اني لم اقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه بل
قصدت الى ايراد ما افتي به واحكم بصحته واعتقد فيه انه حجة فيما بيني وبين
ربي وجميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع
مع ان كثيرا مما فيهما لم يكن صحيحا على مصطلح المتاخرين فلا يلزم مما
جريا كما ذكرنا عليه اصطلاحا آخر ان يكون اصطلاح آخر من المتاخرين باطلا ولا انه
لا ينفع في تسهيل الترجيح بالاعدلية ولا يلزم ايضا من حكم القدماء بالصحة بمعنى آخر
جواز العمل بمضمون الصحاح بهذا المعنى على اعتقادهم وعلى وفق ما ادى اليه
رايهم بل وجوبه بمضمونها الحكم بالصحة بمعنى اصطلح المتاخرون عليه الا ولي لا جواز
العمل بل وجوبه على معتقد هؤلاء ورايهم وهذه مغلطة ما نشات الا من اشتراك

لفظ الصحة

لفظ الصحة بين الاصطلاحين والعجب من هذا الطاعن انه نقل نفسه عن
الشيخ انه قال في كتاب العدة ان ما اورده في كتابي الاخبار التهذيب
والاستبصار انما اخذه من الاصول المعتمد عليها والشيخ قدس الله
روحه في الاستبصار ما نقل الا الاخبار المتعارضة المتناقضة والطاعن
نفسه مشغوف بانه لا يجوز العمل الا بالخبر ومقبولة عمر بن حنظلة من
الاخبار ومن الاخبار المنقولة في الكافي والفقيه الصحيحين عنده وليس
له معارض ولو كان خبر ابن سماعة المنقول سابقا بانه في سعة حتى
يلقاه او باتيا اخذت تعارضه ظاهرا فلا تعارضه بعد التامل لان
استيفاء التراجيح وعدمه وجه ترجيح اصلا مامور بالارجاء وكونه في سعة
كما هو منطوق مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها واذا كان هذه المقبولة المعتبرة
بلا معارض واجب العمل بمضمونها ومن مضمونها الترجيح بالاعدلية ولا
يمكن الا بضبط مراتب الاخبار وتمييز احوال الرجال وتصنيفها للسهولة
صحيحا وحسنا وموثقا وضعيفا وشاذا ومشهورا كما هما منطوقا هذا
الخبر وغير ذلك فكيف يدعي هذا الطاعن كون هذه الاصطلاحات
من بدع المتاخرين ام يطرح هذا الخبر ام يمنع العمل بمضمونه وما نصره المتاخرين
حكم القدماء بالصحة على ان القدماء ان منعوا العمل بمضمون تلك المقبولة
والعمل بالتراجيح التي فيها ويطرحونها بلا معارض او مع معارض اعظم
منها ولا منافاة بين العام والخاص بل الجمع واجب ومامور به في خبر
امير المؤمنين الطويل في بيان اختلاف الرواية وحال الرواة فالقدماء

مثل هذا الطاعن لانهم مغلوبون بقولهم وليسوا المعصومين يجب طاعتهم
ولو كانوا من حيث الرواية والعلم يجب متابعتهم فالمتأخرون ايضا
مشاركون لهم في هذا المعنى وان كان القدماء يعملون بمضمون الكتب
المقبولة والتراجيح فلا تفاوت بينهم وبين المتأخرين الا ان المتأخرين
سهلوا على انفسهم بوضع الاصطلاحات بخلاف القدماء فهذا الوضع منهم
مزية وفضيلة على القدماء فلا يصير سبب الطعن عليهم واما الصحة على اصطلاح
القدماء باعتبار الاعتضاد والوجود في الاصول والاصليين على ما مر فالمتأخرون
قايلون به فاطلبه على ما اعترف به الطاعن وتمر في كلام الشيخ فتدبر
قال هذا الطاعن بهذه العبارة وربما يتوق الباعث لهم على العدول عن طريقة
القدماء طول المدة واندراس بعض الاصول المعتمدة والتباس الاحاديث
المأخوذة من الاصول المعتمدة بالمأخوذة من غير المعتمدة واشتباه المتكررة
في كتب الاصول بغير المتكررة وعدم امكانهم الجري على اثر القدماء في تمييز
ما يعتمد عليه مما لا يركن اليه وهذا ان صح فهذا الاصطلاح لا يغني عنه شيئا مع ان
مدار الاحكام الشرعية اليوم على هذه الاصول الاربعة وهي المشهود عليها
بالصحة من مصنفيها ولا مدخل لما ذكر في ذلك فان كانوا لا يعتمدون على
شهاداتهم بصحة كتبهم فلا يعتمدوا على شهاداتهم وشهادة امثالهم في الجرح
والتعديل ايضا واي فرق بين الامرين وبعد فاي مدخل لفساد العقيدة
في صدق حديث المرء اذا كان ثقة في مذهبه واي منافاة للممدوحية بفضيلة
ما مع المسامحة في نقل الحديث وايضا فان كثيرا من الرواة المعتمدين
لشانهم الذين هم مشايخنا المشاهير الذين يكثرون الرواية عنهم ليسوا

بمذكورين في كتب الجرح والتعديل بمدح ولا قدح ويلزم على هذا الاصطلاح
ان يعد حديثهم في الضعيف مع ان اصحاب هذا الاصطلاح ايضا لا يرضون
بذلك وذلك مثل احمد بن محمد بن يحيى العطار الذي هو من مشايخ الشيخ
الصدوق ويروي عنه كثيرا وهو الواسطة بينه وبين سعد بن عبد الله و
مثل الحسين بن الحسن بن ابان الذي هو من مشايخ محمد بن الحسن بن الوليد
والواسطة بينه وبين الحسين بن سعيد ومثل ابي الحسين علي بن ابي جيد
وهو من مشايخ الشيخ الطوسي والنجاشي والواسطة بين الشيخ وبين
محمد بن الحسن بن الوليد ومثل ابراهيم بن هاشم القمي الذي اكثر صاحب
الكافي الرواية عنه بواسطة ابنه علي وهو اول من نشر حديث الكوفيين
بقم الى غير ذلك من الرجال وبعد فان في الجرح والتعديل وشرايطهما
اختلافات وتناقضات واشتباهات لا تكاد ترتفع بما تطمئن اليه
النفوس كما لا يخفى على الخبير بها فالاولى الوقوف على طريقة القدماء وعدم
الاعتناء بهذا الاصطلاح المستحدث رأسا وقطعا والطرح عن هذه
المضايق نعم اذا تعارض الخبران المعتمد عليهما على طريقة القدماء فاحتجنا
الى الترجيح بينهما فعلينا ان نرجع الى حال رواتهما في الجرح والتعديل المنقولين
عن المشايخ فيهم ونبني الحكم على ذلك كما اشير اليه في الاخبار الواردة
في التراجيح بقولهم عليهم السلام فالحكم ما حكم به اعدلهما واورعهما واصدقهما
في الحديث وهو احد وجوه التراجيح المنصوص عليها وهذا هو عمدة الاسباب
الباعثة لنا على ذكر الاسانيد في هذا الكتاب هذا كلام هذا الطاعن بعبارته
واقول لا يخفى ما فيه من الخلل من وجوه احدها ان قوله وهذا ان صح
يدل على انه ممكن منع هذا الالتباس والاشتباه مع عدم ذهاب الاصول

الاربعمائة من البين وعدم وجودها عند العلماء وهذا اظهر من الشمس في رابعة
النهار ان الترجيح من هذا الوجه والركون الى الاخبار بالتكرر والوجود
في الاصول المعتمدة الآن ممتنع بالنسبة الينا بلا شائبة شبهة ولو فرضنا
ايضا انها كانت موجودة كلها او اكثرها كما كانت اكثرها موجودة عند الشيخ
كما يظهر من القراين فاذا كانت الاخبار المتعارضة موجودة في هذه الاصول
المعتمدة المتكررة فلا بد من الترجيح ولا يمكن بالاعتضاد والتكرر لانهما مشتركان
فلا بد من الترجيح بالمنصوص وهو الاعدلية والاصدقية وغير ذلك وهو
طريقة المتاخرين ومرادهم بالاصطلاحات الجديدة معينة عليها وايضا
هذه الطريقة المبتنية على زعم هذا الطاعن ما نشأت الا من الشيخ و
هو رأسهم ورئيسهم وكتبه الفقهية والاخبارية ناطقة بهذا بحيث
لا يمكن انكاره الا من مكابر مباهت ومع هذا كان يمكنه الرجوع الى
الاصول الاربعمائة اكثرها كما هو الظاهر وما صنع هذا بل ما منا ثر من كتبه
اصلا بل خلافه قطعا مع ان هذا الطاعن يدعي انه من القدماء وطريقته طريقتهم
ومع هذا ينسب اليه التاويلات البعيدة وهل هذا الا تهافت وبهت و
وايضا لو كان الاعتماد على الاصول المعتمدة والمتكررة في التعارض بين
الاخبار المتناقضة فلا بد ان يكون الجواب عند سؤال المعارضة
بين الخبرين عن الائمة الهدى بالاعتضاد والاعتماد على الاصول
لا على الترجيح بايهما اعدل رواة واصدق واورع وغير ذلك من
التراجيح المذكورة في مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها التي هي معتبرة عند هذا
الطاعن كما اعترف به في آخر هذا الكلام والامر خلافه لانهم ما اجابوا
عليهم السلام في روايات سؤال المخالفة بين الخبرين بالاعتماد على الاصول
بعضا معينا او غير معين واحدا او متعددا بل اجابوا بالنظر الى وجوه

الترجيح بالاعدلية

الترجيح بالاعدلية وغيرها وثانيها ان قوله فهذا الاصطلاح لا يغني
عنه شيئا فساده ظاهر لان هذا الاصطلاح لا يكون الا ضبط درجات العدالة
العدالة والاعدلية والصداقة والاصدقية والفقاهة والافقهية
المذكورة من صيغة التفضيل وغير ذلك مما هو مذكور في الخبر
وقد اعترف بانه معتبر مفيد فكيف لا يغني عنه وهل هذا الا جهل او تعنت
وثالثها ان قوله فان كانوا لا يعتمدون على شهادتهم الى
قوله فلا يعتمدوا على شهادتهم في الجرح والتعديل لا يخفى فساده لان الكلام
في الاخبار المتعارضة الواقعة في الاصول الاربعة وهذه المتعارضة
مشتركة في شهادة المصنفين بالصحة فلا ترجيح من هذه الجهة فلا بد
من مرجح آخر وهو ما ورد في الخبر ونحن ضبطناه بالاصطلاح المذكور
نعم لو كان المتعارضة بعضها مشهودا بالصحة من المصنفين دون
بعض صح هذا وهل هذا الا غفلة ورابعها ان قوله واي دخل
لفساد العقيدة الى قوله مع المسامحة في نقل الحديث رد للقرآن لانه
عز وجل يقول ولئن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او فتثبتوا واي فسق
اعظم من فساد العقيدة وايضا تناقض لان فاسد العقيدة فاسق
بل وفي بعض الامور كافر فلا يكون ثقة والثقة في المذهب معنى آخر غير
العدالة المعتبرة وايضا فيلزم اعتبار الكافر الثقة في مذهبه على قوله معتبر
ولا يقول به مؤمن وكذا قوله واي منافاة [illegible] رد لقوله تعالى ولا تقولوا لمن
القى اليكم السلام لست مؤمنا ولقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا وغيرهما
مما يدل على قبول قول المسلم الظاهر الاسلام والامانة وهل هذا الا محض رد القرآن
بالرأي مع انه ينسب اهل الاجتهاد بالرأي حاشاهم عن ذلك وهو يعمل
بالرأي في رد القرآن وخامسها ان قوله ويلزم على هذا الاصطلاح

ان يعد حديثهم في الضعيف آه فيه تامل لانهم ان لم يكونوا مشايخ اجازة ومشايخ رواية
اما مشايخ الاجازة فلا يعتنون لشانهم مثل اعتنائهم بشان مشايخ الرواية
لان مشايخ الاجازة وسايط بين الراوي وصاحب الكتاب والاصل الذي يروي
الراوي وينقل الخبر من كتابه والاصل هو الكتاب ومشايخ الرواية هم الوسايط
بين صاحب الكتاب والمعصوم والاول معتضد بشهرة الكتاب وشياعه
بخلاف الثاني فيمكن لذلك ان لا يعدوه ضعيفا مسامحة للقوة بالشهرة
كالخبر الضعيف المعتضد بالشهرة لو كان ما ذكره حقا مع ان فيه ما فيه
وسادسها ان قوله مثل احمد بن محمد بن يحيى العطار الى آخره فالحق فيه ان هؤلاء
مشايخ الاجازة فاحمد بن محمد بن يحيى العطار هو القمي وتصحيح بعض طرق الشيخ ره كطريقه
الى الحسين بن سعيد ونحوه تقتضي توثيقه كما ذكر في الرجال ايضا وهذا توثيق ضمني يستفاد
من تصحيح الطريق ويكفي في مشايخ الاجازة مثل ذلك لو كان كما نقل هذا الطاعن واما الحسين
بن الحسن بن ابان فقد صرح ابن داود بتوثيقه في ترجمة محمد بن اورمة والعلامة
وثقه ضمنا بتصحيح الطريق وقد عرفت ان مثله يكفي في مشايخ الاجازة واما ابو الحسين
علي بن احمد بن ابي جيد فقد ذكروا ان حديثه قد يعد حسنا وقد يعد صحيحا فهو امر مجهول
محل بحث عندهم فلا نقض به واما ابراهيم بن هاشم فيعدون حديثه حسنا ولا نعلم
محل مناقشة فيه تحتاج الى الدفع على انه لو كان كل ما ذكر حقا فهو بحث يرد على علماء الرجال
ولا دخل له في بطلان طريقة الاجتهاد على ما توهمه هذا الطاعن وسابعها ان قوله
وبعد فان الجرح والتعديل الى قوله بما تطمئن اليه النفوس فيه ان العلوم الشرعية
بل النقلية مطلقا انما تحصل بالنقل والمتواتر عزيز فمداره على الآحاد والآحاد لا تفيد
الا الظن والنفس لا تطمئن الا باليقين بل الا بالعلم اللدني على اعتقاد هذا الطاعن
الذي لا يحصل الا للانبياء او لمن هم اقرب من الانبياء الى جنابه كمشايخ الصوفية

الاجازة صح

فلو كان بعدم الاطمينان

فلو كان عدم الاطمينان سببا لطرح وجوه التراجيح المظنونة المستفادة من تتبع
احوال الرواة المأمور بها في المقبولة المنقولة لزم طرح جميع العلوم الظنية رأسا
والاخبار قطعا لان في هذا الزمان لا يوجد الا الآحاد الظنية وايضا لو كان الاختلاف
سببا للطرح لزم طرح جميع العلوم لان كلها مختلفة فيها الا الكشف فلا بد من طرح الكل
والعمل بالكشف وثامنها ان قوله فالاولى الوقوف الى قوله عن هذه المضايق
فقد ظهر حاله نعم الخروج عن هذه المضايق هو السبب لطرح هذه الطريقة اعني طريق
المتاخرين لان فيه لا بد من كمال التعب وتحصيل الاسباب وتعمق النظر في جهات
الترجيح والنظر الوافر في المرجحات المتعددة من جهات شتى وهذا يحتاج الى رياضة
عظيمة وتعب بليغ والنفس مايل الى الدعة والاستراحة متنفر عن التعب والرياضة
وهذا صار سببا الى جمع من العقلاء من افراد الانسان فتركوا العبادات وانكروا
الصانع وقالوا ما الدهر طلبا للراحة والدعة فشكر الله سعي المجاهدين في الله باقدام
افهامهم ورؤوس اقلامهم لتحصيل معرفة احكام الحلال والحرام غاية ما يمكنهم من السعي
بحيث لم يبق جهة يمكن منها الترجيح والا وراعوها وتاسعها ان قوله نعم اذا
تعارض الخبران الى آخره فهو كلام اهل الاجتهاد والحمد لله الذي هدانا سبيل
الرشاد واعلم ان الاجتهاد قسمان قسم هو العمل بالآراء والمقاييس بان
يكون الدليل هو القياس والرأي لا الشاهد والمرجح هو القياس والرأي وهذا هو
الذي كان العامة عملهم كابي حنيفة وربيعة الرأي ووقع الطعن والنهي في الاخبار عنه
عن الائمة الهدى وكونه منهيا بهذا المعنى ناطق به الاخبار وقسم آخر هو العمل
بترجيح الاخبار المتعارضة عن ائمة العصمة بوجوه التراجيح المنصوصة المنقولة
في المقبولة وغيرها وبالاعتضادات بالادلة المعتبرة شرعا كما نقلنا عن الشيخ في

كان صح

مقدمة الاستبصار وهذا هو الاجتهاد المعمول به عند علماء الامامية ولا ينكره
الا منكر لمذهب الامامية لانه كالمتواتر في الاخبار المنقولة عن الائمة الهدى
فلا نعلم انكار هذا الطاعن وخلطه هذا المعنى بالمعنى الآخر المنهي عنه وطعنه على اهل
الاجتهاد من الامامية بما هو منقول في شان العامة واهل الخلاف اما من الجهل
او التجاهل او من اجل التلبيس والاحتيال لاجل تعزيب العوام اعاذنا الله منه
ثم اعلم ان بعض المرجحات كقياس المنصوص والاولى والمفهوم باقسامه والاصل
والبراءة والاستصحاب والاجماع والشهرة وغيرها مختلف فيها فمن يقول
بحجيتها فيعمل بها كلا او بعضا والا فلا طعن لاحد عليهم فيها وعندي ان كلها
يصلح للترجيح والدليل على حجيته كلها عندي النص والاخبار والتفصيل يقتضي مقاما
آخر ولولا خوف اطالة الكلام والخروج عن المقام لذكرت ما لا بد في هذا الجدال
الباعث عليه الكسل والتقرب الى الجهال ودعوى اطال بعين المقال والانكار في الباطن
والتلبس به في ظاهر الحال ~~[illegible]~~ استدراكا لما
فات قال الشيخ وقدس فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل به
~~[illegible]~~ لانه من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه
فيترك لاجلها العمل به اقول فيه نظر الا ان يكون اجماعا في العمل بخلافه والا كان
الامر مشكلا والكلام فيه وفي باقي كلام الشيخ يقتضي مقاما البسط فلنؤخره الى مقام
آخر ولنرجع الى ما كنا فيه من بيان الحديث فنقول من اول السند الى الشيخ محمد بن
يعقوب الكليني كلها مشايخ اجازة وكلها ثقات ومن العلماء الامامية من
افاضل ازمنتهم وسيتكررون في كل سند ولا حاجة الى ذكرهم بعد واما علي بن
ابراهيم فهو علي بن ابراهيم بن هاشم القمي ابو الحسن ثقة في الحديث ثبت معتمد

صحيح المذهب سمع

صحيح المذهب سمع واكثر وصنف كتبا واضر في وسط عمره صه جش د واما
ابراهيم بن هاشم فهو ابوه شيخ القميين صه جش ست ابو اسحق
اصله كوفي انتقل الى قم واصحابنا يقولون انه اول من نشر حديث الكوفيين
بقم صه جش ست تلميذ يونس بن عبد الرحمن من اصحاب الرضا ع
جخ وفي صه ولم اقف لاحد من اصحابنا على قول في القدح فيه ولا على تعديله
بالتنصيص والروايات عنه كثيرة والارجح قبول قوله وعن الشهيد الثاني ذكر
الشيخ ره في احاديث الخمس انه ادرك ابا جعفر الثاني عليه السلام
واما الحسن بن ابراهيم فمشترك بين ثلثة مجاهيل الحسن بن ابراهيم بن
عبد الصمد الخزاز الكوفي روى عنه التلعكبري اعني هرون بن موسى الجليل القدر
العظيم المنزلة المعتمد وسمع منه الحسن المذكور سنة سبع وثلثين في ثلث مائة لم
والحسن بن ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن علي بن ابي طالب ع المدني
ق والحسن بن ابراهيم ضا الكوفي وهذا هو المراد ههنا بدليل روايته عن
يونس واما يونس بن عبد الرحمن فهو ~~[illegible]~~ مولى علي
بن يقطين ضعفه القميون وهو ثقة ظلم طعن عليه القميون وهو عندي ثقة
ضا ابو محمد كان وجها في اصحابنا متقدما عظيم المنزلة روى عن ابي الحسن
موسى والرضا عليهما السلام وكان الرضا ع يشير اليه في العلم والفتيا
وكان ممن بذل له على الوقف مال جزيل فامتنع عن اخذه وثبت على الحق
وروى المفيد عن جعفر بن محمد بن قولويه عن علي بن الحسين بن بابويه عن
عبد الله بن جعفر الحميري ره قال قال لنا ابو هاشم داود بن القسم الجعفري

ره عرضت على ابي محمد صاحب العسكر عم كتاب يوم وليلة ليونس
فقال لي تصنيف من هذا فقلت تصنيف يونس مولى آل يقطين فقال
اعطاه الله بكل حرف نورا يوم القيمة وروى الكشي عن علي بن محمد القتيبي
عن الفضل بن شاذان قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي
رايته وكان وكيل الرضا عم وخاصته قال سألت الرضا عم فقلت اني
لا القاك في كل وقت فعمن آخذ معالم ديني قال خذ عن يونس بن عبد
الرحمن صح حسن وفي حديث صحيح ان الرضا عم ضمن ليونس الجنة ثلث
مرات صحـ ومدايح يونس كثيرة ليس هذا موضعها وانما ذكرنا هذا حتى
لا تخليه عن بعض حقوقه ره حسن الا ان رد الكشي في ذمه نحو عشر احاديث
وحاصل الجواب عنها يرجع الى ضعف سندها وحمل الى بعض واتها والله اعلم
ز قال محمد بن علي بن الحسين بن بابويه سمعت محمد بن الحسن بن الوليد
ره يقول كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي الروايات كلها صحيحة معتمد
عليها الا ما ينفرد به محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره فانه
لا يعتمد عليه ولا يفتي به حسن اقول وانا اعتمد على روايته فانه ثقة ثبت جليل القدر
والطعون مردودة وما نقل عنه يدل على الاجتهاد وحقيته وصحة القياس وتقرير
الرضا عم اياها والبشارة شواهد واما علي بن منصور فهو ابو الحسن كوفي
سكن بغداد متكلم من اصحاب هشام له كتب حسن واما هشام
فهو ابن الحكم روى عن ابي عبد الله عم وظم الكندي مولاهم البغدادي يكنى
ابا محمد وابا الحكم بقي بعد ابي الحسن عم وكان هو مولى بني شيبان حسن

ابو محمد مولى كنده وكان نزل بني شيبان بالكوفة وهي مولده ومنشاءه وا
وتجارته ببغداد ثم انتقل اليها في آخر عمره سنة تسع وتسعين ومائة و
يقال ان في هذه السنة مات وروى عن ابي عبد الله وابي الحسن عم
وكان تصفى الروايات حسن التحقيق بهذا الامر حسن ورويت
عن الصادق والكاظم عم مدايح له جليلة وكان ممن فتق الكلام في
الامامة وهذب المذهب بالنظر وكان حاذقا بصناعة الكلام حاضر
الجواب حسن حكي انه سئل يوما عن معوية اشهد بدرا قال نعم من ذلك
الجانب حسن له من المصنفات كتب كثيرة وله اصل عنه ابن ابي عمير
وصفوان حسن حدثني محمد بن عيسى العبيدي قال حدثني جعفر بن عيسى
قال قال موسى بن المشرقي لابي الحسن الثالث عم جعلت فداك روي
عنك المشرقي وابو الاسود انهما سالاك عن هشام بن الحكم فقلت
ضال مضل شرك في دم ابي الحسن عم فما تقول يا سيدي نتولاه قال نعم
فاعاد عليه نتولاه على جهة الاستقطاع قال نعم تولوه اذا قلت لك فاعمل
به ولا تريد ان تغالب به اخرج الآن فقل لهم قد امرني بولاية هشام بن
الحكم فقال المشرقي لنا بين يديه وهو يسمع الم اخبركم ان هذا رأيه في هشام
بن الحكم غير مرة حدثنا حمدويه بن نصير قال حدثنا محمد بن عيسى قال حدثني الحسن
بن علي بن يقطين قال كان ابو الحسن عم اذا اراد شيئا من الحوائج لنفسه
او مما يعني به من اموره كتب يعني علي اشتر لي كذا وكذا واتخذ لي كذا وكذا

ولبتول ذلك هشام بن الحكم فاذا كان غير ذلك من اموره كتب اليه
اشترى كذا وكذا ولم يذكر هشاما الا فيما يعني به من امره وذكر انه من عنايته
وحاله عنده انه سرح اليه خمسة عشر الف درهم فقال له اعمل بها وكل ارباحها
ورد الينا راس المال ففعل ذلك هشام ره حدثنا حمدويه وابراهيم
ابنا نصير قالا حدثنا محمد بن عيسى قال حدثني رجل عن عمر بن عبد العزيز بن
ابي بشار عن سليمان بن جعفر الجعفري قال سألت ابا الحسن الرضا ع
عن هشام بن الحكم قال فقال لي ره كان عبدا ناصحا واوذي من قبل اصحابه
حسدا منهم له محمد بن مسعود العياشي قال حدثني جعفر قال حدثني العمركي قال
حدثني الحسين بن ابي لبابة عن داود ابي هاشم الجعفري قال قلت لابي
جعفر ع ما تقول في هشام بن الحكم قال ره ما كان اذيه عن هذه الناحية
كشي وروي روايات آخر في مدحه واورد في خلافه احاديث اجيب
عنها وهذا الرجل كما قال العلامة عندي عظيم الشان رفيع المنزلة اقول
وقد روي في الكافي عن علي بن محمد رفعه عن محمد بن الفرج الرخجي قال كتبت
الى ابي الحسن ع اساله عما قال هشام بن الحكم في الجسم وهشام بن سالم
في الصورة فكتب دع عنك حيرة الحيران واستعذ بالله من الشيطان
ليس القول ما قال الهشامان وهذه الرواية لا تدل على ذمهما لانها نفي القول
المنسوب اليهما ولم يعلم انه قولهما وعلى تقديره رجعا عنه ام لا والحق ان ابن الحكم
اجل شانا على ما يظهر من الاخبار المنقولة في الكتب المعولة من ان ينسب اليه

طعن او قدح

طعن او قدح بل معتمد الرواية بلا شين وقبح من الروايات المروية فيه لو كانت
مسلمة الحقية في روايته وبالجملة وان كان الحديث ضعيفا من جهة الرواة
كما عرفت قوي معمول به من جهة عدم المعارض وموافقة الكتاب والمشهور
بين الاصحاب وموافقة العقل على ان العمدة في مضمونه والمرجع فيه هو
العقل والنقل شاهد له لا مستقل فيه كاف له والا لزم رفع التكليف
والامان والهرج والمرج في صقع الايجاد ودايرة الكون وبقعة الامكان
ونرجع الى متن الخبر فنقول الزنديق بالكسر كما قال في القاموس من الثنوية
او القائل بالنور والظلمة او من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية او من يبطن
الكفر ويظهر الايمان او هو معرب زن دين اي دين المراة اقول والظاهر
انه معرب زندي منسوب الى زند وهو الكتاب المشهور للمجوس المنسوب
هو وپازند كلاهما الى زرادشت الحكيم المتنبي او النبي كما هو مذكور في التواريخ
ومشهور بين الجمهور هذا تصحيح لفظه واما المعنى فهو ما سبق باي معنى كان و
الظاهر هنا هو الثالث كما يظهر من سوق الخبر وتخصم بالخاء المعجمة والصاد
المهملة اي تغلب يقال خاصمه فخصمه اي غلبه وخصمته في البحث اي غلبته
واما كونه بالخاء والضاد المعجمتين من خضمه بمعنى قطعه اي تقطع فخروج
عن الظاهر بلا فائدة في الباطن وارادة الشراب في رؤية السراب كما هو
داب المستلبسين طيالسة الفضل والكمال المتعممين بعمايم الفضيلة والجلال

الاول والثاني اي المخفي او المبطن [illegible]

وهذه طريقة لا شك في شينها وعيبها وعدم ارادة المتكلم جال الكلام مع وجود
الناموس ظاهر وان جوزنا خلافه كالعلوم العادية مع جواز الاحتمال كما لا يخفى
قال صدر المحققين سلك عليه السلام في الاحتجاج ثلثة مسالك الجدل اولاً
والخطابة ثانيا والبرهان ثالثا تدرجا به في الهداية والارشاد وعملاً بما امر الله
به الرسول ع في قوله ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم
بالتي هي احسن فقوله ع ما اسمك الى قوله قل ما شئت تخصم هو طريق المجادلة
بالتي هي احسن وقوله اما تعلم ان للارض تحتا الى قوله وهل يجد العاقل ما لا يعرف
حجة على طريقة الخطابة وقوله اما ترى الشمس والقمر شروع في البرهان قيل اما المجادلة
فظاهرة واما الحجة الخطابية فتقريرها ان يق انك انما تجحد الرب الصانع
لانك لم تره لانك لو كنت رايته لما جحدته فلعله يكون في موضع لم تشهد
انت ذلك الموضع حتى تدري ما فيه فانك ما استقصيت الاماكن كلها بالشهود
عجز لما لا يستيقن على صيغة المجهول اي لمعرفته وفي بعض النسخ لمن لا يستيقن
على المعلوم يعني من استيقن شيئا فيعقول الظنة لمصلحة تقتضي ذلك فليس بعاجز
في معرفته وانما العجز لغير المستيقن ولم تجز بضم الجيم من الجواز فتعرف ما خلقهن
ما اما موصولة او استفهامية وعلى التقديرين فهي المشار بذلك في قوله فانت
من ذلك في شك فلعله هو اي فلعل ما خلقهن هو الرب تفهم شئ يعني
معرفة الله فاني في المعرفة على يقين تام قد عرفت الله بما بعد لا شئ غيره
واما تقرير البرهان فهو ان يق ان حركة الشمس والقمر على نهج واحد واختلاف

الليل والنهار

الليل والنهار على طريقة واحدة من غير ان يشتبه احدهما بالآخر دليل على
اضطرارهما وانها مسخرات بامر آمر سخرها على ذلك اذ لو كان لها قدرة
واختيار لاختلفت حركاتها ولفعلت ما شاءت ان كان الدهر يذهب
بهم لم لا يردهم يعني ان اذهابهم وردهم متساويان في الجواز فلا بد في وقوع
احدهما من مرجح موجب وينتهي لا محالة الى واجب بالذات وهو الله سبحانه
وكان المراد باذهابهم اذهابهم الى العدم والفناء وبردهم ردهم الى الوجود
على سبيل التناسخ كما كانوا يعتقدونه يذهب بهم يعني من غير رد القوم مضطرون
يعني في هذا الذهاب والارتداد والمراد انهم مضطرون تحت سلطنة من يفعل ذلك
بهم وهذا مثل قوله ع عرفت الله بفسخ العزايم فان قيل لعل الدهر يفعل ذلك
بهم قلنا كل من يفعل ذلك لمرجح ومصلحة على حسب مشيته وارادته فهو الذي
نريد بالرب سواء سميتموه بالدهر ام بغيره وان لم يكن لمرجح ومصلحة فذلك مح
كما بيناه فوق لطاقتها وفي بعض النسخ طباقها وجملة ولا تماسكان حالية
وحسنت طهارته اي عن الشرك والزندقة اقول ولا بد اولاً من بيان مذهب
الزنادقة الدهرية التناسخية المنكرين لوجود الصانع والمعاد المشهورين
باصحاب الطبايع والطبيعيين ثم نتكلم على المقصود والمنقول فنقول اولاً ان
الحكماء الذين نظروا في اصول الامور من الموجودات وبحثوا عن اوصاف
الخالق الواجب لقصر نظرهم وزعموا التحقيق الاوايل فرقتان طبيعيون
والهيون فاما الدهريون فهم فرقة من القدماء جحدوا الصانع المدبر للعالم و
قالوا بزعمهم ان العالم لم يزل موجودا على ما هو عليه بنفسه لم يكن له صانع صنعه

ولا مختار اختاره وان الحركة الدورية لا اول لها وان الانسان من نطفة
والنطفة من الانسان والنبت من حبة والحبة من نبت واشهر حكماء هذه الفرقة
ثاليس الملطي وهو اقدم من علم بهذه المقالة وهذه الفرقة ومن يقول بقولها
ويتبعها على رايها يسمون الزنادقة والفرقة الثانية الطبيعيون وهم قوم
بحثوا عن افعال الطبايع وانفعالها وما صدر عن تفاعلها من الموجودات
حيوان ونبات وفحصوا عن خواص النبات وتشريح الحيوانات وتركيب
الاعضاء وما نتج عن اجتماعها وتركيبها من القوى فمجدوا الله عز وجل وعظموه
وتحققوا المخلوقاته انه فاعل مختار قادر حكيم عليم اصدر الموجودات من الاصول
التي جعلوها مبادي ورأوا اذ اكثرها عند انتهائه الى غايته التي اقتضتها قوة
استعداده من الطبايع المتفاعلة فحكموا ان الانسان كساير الموجودات وانه
ينعدم بعد استعداده من الطبايع المتفاعلة وحكموا ان الانسان يتحلل ويفنى
ويذهب كغيره من الموجودات الكائنة وانكروا الرجعة في الدار الآخرة
والوجود بعد العدم والنشور بعد الفناء ورأوا ان النفس تهلك بهلاك
الجسد وان الامور المندوب اليها في هذا الوجود على السن الانبياء والاولياء
والاوصياء المراد بها حفظ السياسة المدنية التي يكتفي بها هذا النوع عن الاذى
فضلوا واضلوا فهولاء ايضا زنادقة لان المومنين هم الذين آمنوا بالله
واليوم الآخر وبالبعث والنشور وما جاءت به الكتب عن الله على لسان
نبي نبي والفرقة الثالثة الالهيون وهم المتاخرون من حكماء يونان مثل
سقراط وهو استاذ افلاطون وارسطوطاليس تلميذ افلاطون

وارسطوطاليس هو مرتب هذه العلوم ومحررها ومقرر قواعدها و
مزين فوايدها ومخمر فطيرها ومنضج قديدها وموضح طريق الكلام وتحقيق
قوانينه والراد على من تقدمه من الفرقتين الدهرية والطبيعية
والمنتقد عليهم والقايم باظهار فضايحهم وكافي غيره من علماء الفرق بالكلام
معهم وشغل الزمان بمناظرتهم ومشاجرتهم ثم ان ارسطوطاليس ابى كلام
شيخه افلاطون وشيخ شيخه سقراط في مناظرة القوم فوجد كلام شيخه
مدخول الحجج متزلزل القواعد غير محكم البنية في الرد والمنع فهذبه ورتبه وحققه
ونمقه واسقط ما ضعف منه واتى في الجواب عنها بالاقوى وسلك في
كل ذلك سبيل المجاهدة والتقوى فجاء كلامه اصنع كلام واشد كلام
واحكمه وكفى المومنين القتال مع ملك الفرق الانذال غير انه لما جال في
هذا البحر برايه غير مستند الى كتاب منزل ولا الى قول نبي مرسل ضل في الطريق
وفاتته امور لم يصل عقله اليها حالة التحقيق وهي بقايا استفادها من
رذايل كفر المتقدمين فكفر بها وزادته فكرته عند النظر في كلامهم شبها
واذا انعم المنصف النظر في كلام ارسطوطاليس المنقول الينا تحقق
ما ذكرته وتبين حقيقة ما سطرته وكل من نقل كلامه من اليونانية الى الرومية
والى السريانية والى الفارسية والى العربية حرف وحرف وظن بنقله
الانصاف وما انصف واقرب الجماعة حالا في تفهيم مقاصده في كلامه
الفارابي ابو نصر وابن سينا فانهما دققا وحققا تحملا علمه على الوجه
المقصود واعذبا منه لوارد منهله المورود ووافقا على شيء من اصوله

امعن

ل منهله

فلغوا بكفره وجعل جعلا قدريهما بين اهل الشهادة كقدره ولو قصدا
الرد عليه كما فعله صاحب المعتبر لسلما ولكن ما الحيلة في رد القدر وكلام
ارسطوطاليس وكلامهما ينقسم ثلثة اقسام قسم يجب تكفيرهم به وقسم
يجب التبديع به وقسم لا يجب انكاره اصلا وهذه الاقسام الثلثة
تتوجه الى ستة وجوه وهي الرياضيه والمنطقيه والطبيعيه والالهيه
والسياسة المدنيه والمنزليه والسياسة الخلقيه اما الرياضية فتتعلق
بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم وليس في هذه شي يتعلق
بالعلوم الدينية نفيا واثباتا بل هي امور برهانية لا سبيل الى جحدها بعد
فهمها وتعرفها ولكنها توصل الى آفة ضارة وذلك ان الناظر فيها
اذا راى دقايقها وقواطع ادلتها ظن ان جميع علوم الحكمة في الاتقان
كهي فيضل وليس الامر كذلك واما المنطقيات فلا يتعلق شي منه
بالدين نفيا واثباتا بل هي نظر في طرق الادلة والمقاييس وشروط
مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد ليصح به المحدود وليس
في هذا ما ينبغي ان ينكر الا انه يؤدي الى نوع يحصل به شبهة تدفع
الى الكفر وهو ان البرهان من هذا النوع وانهم يحملونه شروطا يعلم انها تورث
اليقين لا محالة فاذا وصلوا الى المقاصد الدينية لا يمكن الوفا بتلك الشروط
فيتساهلون غاية التساهل فتزل اقدامهم واقدام التابعين لهم ويخفى موضع
المغالطة على الغير ويبنى الامر في هذه الصورة على انها على ما تقدم في الحقيقة
البرهانية وليس الامر عند انعام النظر كذلك واما الطبيعيات فتقدم

القول فيها

القول فيها وفي الامر الموجب لفساد عقيدة المعتقد لها ومن اين دخل
عليه الوهم المفسد لدينه مع تظاهره بالايمان في تقديس الموحد والطبيعيات
هي مقدمات الكلام في الالهيات واما الالهيات ففيها اكثر الاغاليط
اذ الفوا قاصر عن الوفا بالبراهين على ما شرطوه في المنطق ولذلك
اكثر الاختلاف في هذا النوع بين القوم وقد قرب من ارسطوطاليس
في قوله الفارابي وابن سينا فيتحقق كفر من يقول بقول ارسطوطاليس
في ثلث مسايل خالف فيها كافة الاسلاميين وهو ان الاجساد
لا تحشر وان المثاب والمعاقب هي الارواح المجردة والعقوبات
روحانية لا جسمانية والثانية في صفة الله عز وجل بعلم الكليات دون
الجزئيات فهو كفر صريح لان الله لا يعزب من علمه مثقال ذرة في السموات
ولا في الارض وقد تابعه صاحب المعتبر بعد اعتباره على نوع من هذا و
مجمجح القول التعارض الادلة ولم يمكنه الانفصال عنه على الوجه من ذلك
قولهم بازلية العالم وقدمه وان تعللوا العلل مرة في قدمه بشبهه ومرة
في حدوثه بشبهه فما برحوا في الحيرة واما سبع عشرة مسألة فهم فيها
اهل بدعة وليس هذا موضع تعديدها واما السياسات فكلامهم فيها
حكمي يرجع الى المصالح المدنيه والامور الدنيويه من الترتيبات السلطانيه
وهي ماخوذة من كتب الله المنزلة على الانبياء المرسلة واما الخلقيات
فالقصد بها الرجوع الى حضرة صفات النفس واخلاقها وذكر اجناسها
وانواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها وهي ماخوذة من اخلاق اهل

المتصوف ومنقولة منهم وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله تعالى على مخالفة
الهوى وسلوك الطريق الى الله تعالى بالاعراض عن ملاذ الدنيا لانهم بالمجاهدة
اطلعوا على اخلاق النفس ومعانيها ومواضع هواها فاهملوا من ذلك
الطالح واتبعوا الفعل الصالح نفعنا الله بهم وسلك بنا طريق الحق الذي
هو طريقهم هذا ما ذكره الوزير جمال الدين بن القفطي وزير السلطان بحلب
في الملتقطات من تواريخ الحكماء في اوايل المائة السابعة ولا يخفى ما فيه من
الخلل اما اولاً ففي قوله وما الحيلة في رد القدر فانه كلام عامي مرذول لا يقول
به الامثل الاشعري وهل هذا الا رفع الاختيار وفي رفعه رفع التكليف
والثواب والعقاب اولا تلا وان ليس للانسان الا ما سعى مع انه نسب
الكفر الى مثله لعدم المستند من كتاب وقول نبي مع انه نقل ان ارسطو
كان نبيا وما عرفه قومه واما ثانياً فجعل التمرن على اليقين والتعود
على الاتقان المكتسبين من العلوم الرياضية آفة ضارة مع ما جاء في
الاخبار كما هو مذكور في الكافي في ابواب الكفر والايمان ان اليقين هو
الكبريت الاحمر والثواب بقدر درجات الايمان والايقان والاسلام
وهو الاقرار لا يوجب الا حقن الدماء والاموال والاولاد والمواريث
وبالجملة احكام الاسلام في الدنيا ومع ما جاء في الكتاب الالهي من ذم
الظن ومدح العلم والعلماء والايقان والموقنين وعدم مثالب خلافه
مع ما وقع في كلام الاصوليين والعلماء المتشرعين قاطبة ان العقل والنقل
اذا تعارضا وجب تاويل النقل والعمل بالعقل واما ثالثاً فكون العلوم

الحكمية كك وليست

الحكمية كك وليست كك فظاهر المغالطة لانها اذا لم تكن يقينية
فلا تكون معلومة بالبرهان المورث لليقين فلا تكون مسئلة علمية نعم هذا
مختلف بالنسبة الى الاشخاص فربما لا يكون بالنسبة اليه بهذه المثابة
فيقيس غيره بنفسه على طريق القياس بالنفس وكم من عايب امراً
صحيحاً وآفته من الفهم السقيم واما خصوص حقية المسائل فسيأتي
فيه مفصل واما ثالثاً فلان ما ذكره في المنطقيات واوله
الى الكفر ففيه ما ذكرنا في الرياضيات بادنى تامل واما رابعاً فلان
المسائل الثلث التي ذكرها انها سبب كفر هؤلاء ففي الاولى منها انهم
وان اثبتوا المعاد الروحاني لكن نفي المعاد الجسماني ما ثبت عنهم
وهو الكفر ولا منافاة بين القول بهما فمن لزم النفي منهم الموجب
للكفر ثم انا لسنا مامتة لارسطوطاليس ولا لابن سينا ولا للفارابي
بل لم يكونوا عندنا الا اناساً مثلنا ولو لم يكن ارسطو نبيا ولم نكن
مكلفين بمعتقداتهم بل نحن مكلفون بما ادانا اليه البراهين العقلية
في مظانها والنقلية في مواقعها كما هو مستفاد من قوله تعالى قل
هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين لكن كيف يجترئ المسلم ان ينسب
الكفر الى رجل متمسك بشعاير الاسلام ومتعبد بصنوف العبادات
مع الزهد والتقوى والقول بجميع ما جاء به النبي ولم يوجد في كتابه ولا نقل
عنه نفي المعاد الجسماني بل ذكر ان المعاد الجسماني ليس عليه دليل عقلي و
لكنه ثبت باخبار المخبر الصادق وبين علل خصوصيات الشرع على

نبه العقل على ما هو الحق من حسن الفعل وقبحه شرعًا مع انه صلى الله
عليه وآله قال المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه مع الاتفاق
على ان افعال المسلمين محمولة على الصحة حتى يظهر خلافه مع ما هو مذكور
في التفاحية عن ارسطوطاليس حين موته وجمع التلامذة عنده
وسؤالهم عنه انه اذا وقع لنا شك وشبهة فما نصنع فقال ان
كان في العلوم المنطقية فالى كتبي الاربعة في المنطق وان كان
في الرياضية فالى كلمات بطليموس وكلامه التي جمعتها وان كان
في الالهيات فالى كلام الانبياء والرسل عليهم السلام الى آخر ما
ذكره واما خامسًا فلان ما ذكره في المسئلة الثانية فان كان مرادهم
ظاهره لا ما اوله به بعضهم من ان المراد بطريق الكلي اي بكلية وجميعه
او التفاوت بنحو الادراك لا في المدرك وان كان هذا كله غير
معتقدنا بل اعتقادنا ان العلم اجمالي وتفصيلي ومراتب التفصيل متعددة
والربط الفاعلي اشد الارتباطات وسبب العلم ومصحح قوله تعالى
الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير فان الظاهر هو المراد
وقد وصل اليهم النص والآية الكريمة كابن سينا والفارابي فالظ
الكفر والحق كما قيل ان الخلاف واقع في مسئلة العلم بالجزئيات
ومسئلة الحدوث والقدم الا ان الاولى سبب الكفر لا الثانية
لان الحدوث ليس باجماعي ولا بنص متواتر كالعلم فيكفر قائله
كما نقل في شرح المواقف ان انكار الحدوث ليس بكفر لذلك

والى ما لا مرجع له

مع ان الظا

مع ان الظاهر كما قال السيد الداماد ان العالم حادث زماني بالمعنى الاعم
اي المسبوق بالعدم الواقعي كما هو مصطلح المتاخرين الذي هو مراد
للحادث الدهري ومرتبة الذات هو مرتبة واقعية لا اعتبارية
محضة كما هو مشهور بين القوم في الحدوث الذاتي وح يكون موجودا
بعد العدم بعدية واقعية وكائنا بعد ما لم يكن وكان الله في الواقع
ولم يكن معه في الواقع شيء كما هو مصرح في اخبار كثيرة فاندفع به
شبهة القدم وتمامية الفاعل و[illegible] لزوم التخلف بلا شائبة شبهة
واما الحدوث الزماني بمعنى المسبوق بالعدم الزماني الذي هو المعنى
الاخص فالظ بطلانه لان الزمان نفسه عرض حادث مسبوق بعدم
فلو كان عدمًا زمانيا يلزم ان يكون هو قبل الزمان زمان وهذا كما
ترى وما ذكره ره يمكن ان يعبر عنه بعبارة اخرى هي ان العالم
بل الممكن بل الامكان ليس له قابلية القدم الذاتي كما عبر هو به في كتبه
ومثله بالحوادث الزمانية واما الزمان بمعنى الامتداد الموهوم
فمحض قول ولفظ بلا افادة اصلًا هذا ونرجع الى الخبر والمنقول
في بيانه ونقول قوله لخصم بالخاء المعجمة والصاد المهملة اي تغلب
تقي خاصمه لخصمه اي غلبه وما بالخاء والضاد المعجمتين من خضمه
بمعنى قطعه اي تقطع فاحتمال الخلو من بعد وخروج عن العرف العام
بغير باعث وفائدة وهذا خارج عن البلاغة وقوله فقبح قولي اي بالتشديد
اي قال هشام قبح الزنديق قولي له اما ترد عليه اما لانه خطابي نا

سعد

من اسم وضيعه غيره واما لانه لا دخل لهشام في حال مناظرة مولاه ويحتمل
ان يكون بالتخفيف وفاعل قال هو الزنديق اي قال الزنديق في جواب
هشام فقبح قولي ان اسمي كذا وكنيتي كذا الا في خصمت نفسي بقولي
وقوله اتعلم ان للارض تحتا وفوقا ابتداء منه عم في مقام المطايبة
لازالة انكار الخصم واخراجه من مرتبة الانكار الى مرتبة الشك
ليستعد نفسه للاقبال على الحق وقبول ما جبلت العقول السليمة
على قبولها والاذعان بها فان الاسباب الفاعلية والشروط الخارجية
لا تغني عن سلامة القابل واستعداده للتحلي بكمالاته القابل له والاحتراز
من الآفات المانعة عن ادراك الحق على ما هو عليه في نفس الامر
فازال انكاره بانه غير عالم بما في الارض تحتها وليس له سبيل الى
الجزم بان تحتها شيء ~~لكنها تحتها~~ وقول ابي عبد الله عم فالظن عجز لمن
لا يستيقن على لفظة من وصيغة المعلوم فمعناه على هذه النسخة
انك اذا كنت لما تا لست بمستيقن فانت عاجز لان الظن و
ان كان من جملة العلوم لكنه عجز وجهل لمن لا يستيقن ولا يخفى عليك
فساد ما ذكر في المنقول من بيان الخبر في حل هذه النسخة بقوله يعني من استيقن
شيئا فيقول اظنه لمصلحة تقتضي ذلك فليس بعاجز في معرفته وانما
العجز لغير المستيقن وأقول مع اعتراف الزنديق بقوله لا ادري الا اني
اظن بعدم الدراية واليقين من اين عرف هذا المبين انه على يقين
لكنه انكر لمصلحة فلعله من الكشف والالفات بدل في اللفظ الا على التقييد بانه

وقوله افصعد

81

وقوله افصعدت السماء زيادة بيان بان السماء التي لم يصعدها كيف
يكون له الجزم والمعرفة بما فيها وما ليس فيها ولما تقرر هذا في ذهنه
كالسابق واقر بانه ليس له معرفة بما فيها اقبل عم عليه لتوجه الانكار
وجود آله وصانع للسموات والارضين وما فيهن ووجود آياته وآثار
ربوبيته وصنعه فيهما التي لو اطلع عليها لانقلب الشك يقينا والجهل
علما فلما عرف قبح انكاره لما لا معرفة له فيه وتنزل من الانكار الى
الشك واقر بانه شاك بقوله ولعل ذلك تصديقا لقوله عم فانت
من ذلك في شك فاخذ عم في هدايته وقال ليس للشاك دليل و
للجاهل حجة فليس لك الا طلب الدليل على ما هو الحق فكن طالبا واسمع
وتفهم عني ثم استدل له بقوله فانا لا نشك آه ثم صعود السماء محمول
على الصعود الظاهري الذي هو العروج ويمكن تعميمه ليعم الصعود ظاهرا
والصعود باطنا بالقوى العقلية والنظرية وكذا البلوغ والجواز
لكنه خلاف الظاهر وايضا الجواب بقوله لا ياباه لان الظاهر انه
دري البعض بالبلاغ وقوله فتعرف بالنصب بتقدير ان كلمن في
قوله وانت جاحد بما فيهن مع الجملة التي هو حال عطف على فاعلها
وهي لم تبلغ ولم تنزل ولم تصعد ولم تجز مع تفريع فتعرف ما خلفهن
اشكال لانه اذا لم يبلغ المشرق والمغرب ولم ينزل الارض و
لم يصعد السماء ولم تجاوز هي السماء حتى يعرف ما خلف السماء يلزم
ان لا يكون جاحدا بما في المشرق والمغرب وبما خلف الارض والسماء

وما خلفهن مفعوله وما موصولة
وجعلها استفهامية تعسف
صح صح صح

لا بما في السموات والارضين كما هو ظاهر مرجع الضمير و يدفعه ان الضمير
راجع الى الجميع اى المشرق والمغرب والارض والسما، وخلفهما فاستقام
والضا اذا بلغ المشرق والمغرب فقد احاط بالارض من الصوبين
واذا نزل وصعد احاط بهما وبما خلفهما فاذا انتفى هذه الافعال
فما وصل الى الارض والسماء وصولا الى جميع الاجزاء والابعاض
والنواحي والاطراف ولا الى ما خلفهما كذلك فكيف ينكر ما فيهما
وما في خلفهما وهذا على سبيل الجدل والاسترشاد والا فليس لله تعالى
مكان ولايق في شانه سبحانه فيه ولا اين كما هو متواتر في الاخبار
وبما ظهر فساد ما ذكره صدر المحققين وتبعه غيره ان هذا هو المسلك
الخطابي والسابق هو الجدل مع ان هذا الضا جدلي بلا شك
كما عرفت والضا قوله فانت من ذلك في شك فلعله هو
لعله ليس هو صريح في ان هذا المسلك هو تشكيك في ذهنه و
اعتقاده وليس هذا الا مفاد الجدل والخطابة منفعة اخرى وقوله
ولعل ذلك معناه لعل كلا الامرين محتمل لعله يكون كما تقول ولعله
لا يكون كقول الزنادقة لا قطع في شيء منهما وقوله اما ترى الشمس
شروع في البرهان وتقريره ان الشمس والقمر والليل والنهار وسائر
السماويات الثابتات الدائمات مضطرة الى افعالهم وكل ما هو
مضطر الى فعله من الطبايع الموجودة فلا بد له من قاهر ومضطر
يضطره الى فعله فالسماويات ~~[illegible]~~ لها قاهر يضطرها ولا يجوز ان

يكون القاهر المضطر

يكون القاهر المضطر نفسها فلا بد لها من قاهر غيرها ولا يجوز ان
يكون القاهر مساويا ولا اصغر واهون من المقهور فلا بد ان
يكون القاهر اكبر واحكم من المقهور وهو الواجب تعالى شانه اما
المقدمة الاولى فاشار اليها بقوله اما ترى الشمس والقمر الى قوله
اضطرا والله يا اخا اهل مصر الى دوامهما وتقريرها ان الشمس
الملازم للنهار والقمر الملابس لليل يلجان ويدخلان فلا يشتبهان
في وسط لوجهما يذهبان ويرجعان فيكونان مضطرين اما ولوجهما
وذهابهما ورجوعهما المخصوصة لا يمكن انكارها واما استلزامها للاضطرار
فلان هذه الحركة وهذه الفعلة سواء كانت دورية او مستقيمة
فهي دائمية وكل حركة وفعل دائمي او غير دائمي فلا بد لها من فاعل
محرك اما الثانية فظاهرة لان الفعل والحركة بدون الفاعل
والمحرك محال ببديهة العقل لايق فما تقول في الاتفاق والبخت
والموجودات الاتفاقية الوجود التي لا علة لها ظاهرا ولا يظهر لها
علة بحسب الظاهر ~~[illegible]~~ لانا نقول لا خفاء في انها لها اسباب
لكن اسبابها لما كانت خفية تنسب الى البخت السعيد والبخت
الشقي كمن يخرج من بيته فوافى سقوط سقف السوق فوقع
على راسه فسببه هو الوصول الخاص والسقوط الخاص لا مطلقا
بل موافيا هذا لذاك وذاك لهذا فهذا السقوط والوصول

مع هذه الموافاة والموافقة هو العلة ككسر الرأس والموت وغيره
لا يمكن انكاره نعم يمكن ان يتوهم ان البحث اوصل في هذا الوقت
الى هذا المكان لا في وقت آخر وهذا معنى آخر لا ينافي مدعانا في هو
وجود العلة لكل فعل وحركة وحديث الشقاوة والسعادة لا يضرنا
واما الاولى وهي دوام هذه الحركة والفعلة وان كانت مسلمة
للخصم لان الدهرية والطبيعيين قائلون بالدوام ولا محيص لهم عنه
الا انه لا يلايم مقام البرهان فبيانها ان الامر المسمى
بالزمان لا شك انه امتداد ما وامر امتدادي ولا شك انه غير قار
لا يجتمع اجزاؤه في الوجود معا فهذا الامتداد الزماني اما امر موجود واما
امر موهوم ليس بموجود في الخارج بل في الوهم لانا نعلم ان له وجودا قطعا
لانا نقسمه الى الساعات والايام والشهور والسنين والقرون ويكون
زمان اكثر من زمان واقل والمعدوم المطلق الذي لا يكون له وجود
بوجه ما لا يكون كذلك وايضا هذا الامتداد اما ان يكون قائما بذاته
واما ان يكون قائما بغيره لانه لا شك انه امر غير الوجود بل انا نعلم يقينا
ان هذه الموجودات المعلومة التي هي غير الواجب تعالى امور مغايرة للوجود
يلزمها الوجود كما قال الشيخ ابن سينا ان الوجود غير دال على معنى داخل
في مهيات الاشياء بل هو امر لازم لها كما هو معلوم من تصور المثلث
والشك في الوجود والغفلة عنه حتى يبرهن عليه ولو كان الوجود داخلا
في ذهنك ايضا المثلث لكان امرا لاحقا للمثلث من خارج

ولذلك يستحيل

ولذلك يستحيل ان يطلب ما الذي جعل المثلث مثلثا او المثلث
شكلا ولا يستحيل ان يطلب ما الشيء الذي جعل المثلث موجودا
في الذهن او في خارج فالذاتي للشيء لا يكون له علة خارجة عن ذاته و
ما يكون بعلة خارجة فليس مقوما ذاتيا وان كان قد يكون من العرضي
ما حصوله ليس بعلة خارجة عن المهية بل يكون المهية موجبة له ومقتضية
اياه واما ما كان يكون المهية لا توجبه وتجوز ان يكون من شيء خارج
يفيده فليس مقوما للمهية فالوجود امر لاحق للمهية تارة في الاعيان
وتارة في الذهن فلو كان الوجود متواطيا ايضا لم يكن من الامور المقومة
للمهية فالموجود اذن ليس بجنس ومن امتنع ان يعقل ان للموجود
معنى واحدا في هذه العشرة فقد فارق الفطرة ثم ان هذا الامتداد
الذي هو غير الوجود اعني مهية الامتداد اذا وجد فاما ان لا يكون في
وجودها محتاجة الى امر تقوم به او لا بل تكون محتاجة الى شيء تقوم به فعلى
الاول تكون جوهرا وعلى الثاني عرضا وهذا هو المراد بقولهم الجوهر هو
الموجود لا في موضوع اي مهية يلزمها انها اذا وجدت كانت قائمة
بذاتها اي غير محتاجة في تقومها الى غيرها ولذا يكون الجوهر جنسا وعرف
باللازم غير مأخوذ فيه الغير حقيقة بل نفيه بل قيامه بذاته ويكون العرض
غير جنس لانه الموجود في الموضوع فلو اعتبرنا ايضا فيه قيدا اذا و
قلنا انه مهية اذا وجدت كانت في موضوع كان الغير ايضا معتبرا
في حده وكان العروض للغير هو حقيقة العرض فلا يكون جنسا بل عرضا
عاما للاعراض وكان مهية المقولات العرضية امورا اخر غير معتبرة

وقال ص

فيها الغير اذ الذاتي لا يكون امرا منسوبا الى الغير غير مأخوذ فيه
الغير بل ما يكون اذا لوحظ الذات بذاته مع قطع النظر الى الغير
كان ثابتا لها كالقيام بالذات بالنسبة الى الجوهر وهو المراد
بلا في الموضوع ثم ان هذا الامتداد الزماني ان كان جوهرا فلابد
ان يكون موجودا في الخارج ولا يجوز ان يكون موجودا في الذهن والوهم فلا
يكون امرا موهوما وان كان عرضا فلابد من قيامه بشيء البتة فاما ان
يكون قائما بشيء موجود في الخارج واما ان يكون قائما بذهن من الاذهان
وبوهم من الاوهام بالاخرة قطعا وهذا الذهن والوهم ايضا موجود
في الخارج فاذا فرضنا وجود واجب الوجود بالذات وفرضنا معه
عدم العالم الذي هو ما سوى الله تعالى شانه فان لم يكن بين الله تعالى
وبين العالم امتداد زماني فهو المراد بالدوام فثبت المط وان
كان العالم ح مسبوقا بالعدم الواقع كما هو مصرح النصوص ان الله
كان ولم يكن معه شيء واوجد الاشياء وابدعها بعد العدم
وهذه العبارات وان احتملت المسبوقية بالعدم الذاتي لكن الظ
هو الواقع كما هو مذهب المحققين من المتكلمين حيث اثبتوا
الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم الواقع وهو المراد بالحدوث
الزماني على مصطلحهم وهم جعلوا الحدوث الزماني اعم من المسبوقية
بالعدم الواقعي المسمى بالحدوث الدهري في مصطلح الحكماء ومن المسبوقية
بالعدم في امتداد الزمان المسمى بالحدوث الزماني في متعارف
العامة ومصطلح الحيوانات المستهزئين بجمهور المتكلمين

كالشيخ امو

كالشيخ امو العلاف واما الحكماء القائلون بالحدوث الذاتي
اي المسبوقية بالعدم الذاتي الاعتباري والزامهم المحققين التخلف
عن الفاعل التام الفاعلية فجوابهم ان مرتبة الذات مرتبة واقعية
متقدمة في الواقع على وجود العالم المعلول لا مرتبة اعتبارية و
لا تخلف ولو سلمنا انه تخلف فالتخلف مستند الى المعلول لان
الممكن من حيث هو ممكن لا يكون الا مسبوقا بالواجب
المصاحب لعدم الممكن والا لزم ان يكون الممكن واجبا ونظيره
ما ذكره الحكماء في حدوث الحوادث اليومية وامتناع وجودها الا
في آن وجودها في امتداد مثل الزمان هذا وان كان بين الله تعالى
وبين العالم امتداد زماني لزم وجود موجود في الخارج سوى الله تعالى
لانه ان كان جوهرا فظاهر وان كان عرضا موجودا في الخارج
في شيء فذلك الشيء ان كان غيره تعالى فذاك وان كان هو تعالى
فيكون الذات محلا للعوارض وايضا محلا للامتداد فيكون ممتدا
تعالى الله عنه وان كان موجودا في وهم فان كان وهمه تعالى لزم
ما لزم تعالى الله عنه وان كان وهم غيره فخلاف الفرض وان كان
وهم من ياتي بعد الوجود فافسد وافحش وكذا الكلام ان فرضنا
عدم الامتداد الزماني في اللاحق وبعد زماننا هذا ولما كان الظاهر
والحق هو ان الزمان امتداد الحركة ومقدارها لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتاخر ولا مضايقة لنا هنا في لزوم الدور

وكان الزمان دائماً ولزم منه دوام الحركة وهذه الحركة هو الحركة
الفلكية السماوية واظهرها هي حركة الشمس والقمر ذكر عليه السلام
دوامهما في فعلهما الذي هو الحركة فقال عليه السلام اضطراد الله
يا اخا اهل مصر الى دوامهما هذا واعلم ان
الاصطلاح وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض
المتغيرات الى البعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر
على النسبة التي للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة
التي يكون للامور الثابتة بعضها الى البعض هذا فثبت دوام
فعل الشمس والقمر وحركتهما وعدم جواز التخلف عنهما وان لهما محركاً
فاعلا فثبت اضطرارهما في فعلهما لان الفعل الاضطراري مما لا
يجوز التخلف عنه وهما لا يجوز تخلف فعلهما عنهما فالشمس و
القمر بل ساير السماويات لان تخصيص الشمس والقمر بالذكر لكونهما
اظهر السماويات واحدهما ليلي والاخرى نهاري فاستوعبا الاوقات
مضطرة في افعالها التي هي الحركات سواء كانت
هذه الحركة قسرية او طبيعية او ارادية لان الارادية اذا
كانت ممتنعة التخلف عنها فهي مضطرة فيها كانت مع
ارادة اولا ويلزم منه المطلوب كما ستعرف فقوله ع اما ترى
الشمس والقمر والليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان
قد اضطرا ناظرا الى الشمس والقمر والى الليل والنهار معا اي

والايضاً كما ذكره المحقق الطوسي ان ثبات هذه الاوضاع الفلكية كما يشهد به الارصاد المتعاقبة في ازمان متطاولة
يدل بمعونة من الحدس على ثبات تلك الاجرام على الهيئة المعلومة لان الاحساس بالامور الفلكية وان
لم يدل الا على تلك الاجرام على الهيئة المعلومة وقت الاحساس لكن ثباتها و... عليها و دوامها يعلم بالحدس
بعد الاطلاع على المشاهدات والرصدات المضبوطة المتوافقة الموافقة للعيان والحس بهذا
صح صح صح

قد اضطر الاجرام

قد اضطر الاجرام في حركاتها والازمان في مقاديرها فقوله ع يلجان
فلا يشتبهان ناظرا الى الليل والنهار وقوله ع ويرجعان الى الشمس
والقمر لفا ونشرا معكوس الترتيب وقوله ع اليس لهما مكان
الامكانهما فان كانا يقدران على ان يذهبا فلم يرجعان
ناظرا الى الشمس والقمر والاستفهام ههنا كالاستفهام
في قوله تعالى اليس الله بكاف عبده اي لهما مكان غير مكانهما في
هذا يرجعان فليسا بقادرين بل مضطران وعدم قدرتهما لا ينافي
شعورهما وارادتهما هذه الارادة المعتبرة في حركة الافلاك كما
قالت الفلاسفة فاثبتوا لها ارادة مع ان حركاتها عندهم ازلية
دائمية اضطرارية لا يجوز التخلف عنها وستعرف الاستنتاج
مع عدم الاحتياج الى هذا الاخذ والاحتجاج وقوله ع وان كانا
غير مضطرين فلم لا يصير الليل نهارا والنهار ليلا ناظرا الى الليل
والنهار لفا ونشرا مرتبا وقوله ع اضطرا والله يا اخا اهل مصر
الى دوامهما ناظرا الى كلتا كليتهما لفاً آخر نظير قوله تعالى
فاذا شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من
ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا
الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون كما ذكره صاحب الكشاف ومثله
بمثل ضربت زيدا واعطيت عمروا وخرجت من بلد كذا وللتاديب والاكرام
ومخالفة الشر فعلت كذا وكذا ذلك وقال هذا نوع من اللف لطيف المسلك

لا يكاد يتهدى الى تبيينه الا النقاب المحدث من علماء البيان واقول
ما في هذا الخبر من اللف والنشر الطف مسلكا وادق منهجا مما تفطن
به هذا الحبر العلامة في الآية الكريمة بمزايا واسرار ولطايف كثيرة يظهر لمن
تامل بعد ممارسة علم البيان والتدرب في دقايق اهل اللسان طوينا على
غره حتى نفصله في محل ذكره لئلا نخرج عن المقصود فنقول ثبت ان السماوات
مضطرة الى افعالها وظاهر ان كل مضطر لابد له من قاهر فالسماوات
لابد لها من قاهر ولا يجوز ان يكون القاهر هو نفسها لان الشمس
والقمر وساير السماوية لاشك انها اجسام وجسمانيات فان كان القاهر
المحرك لها نفس الجسمية ونفس انها اجسام وجسمانيات وامور بصها امتدادية
لزم ان يكون كل جسم متحركا وهذا ظاهر البطلان لانا نحس ونبصر اجساما
ساكنة فبقي ان يكون المحرك القاهر امرا وراء الجسمية ومن حيث انه
جسم فهو اما امر خارج او امر هو غير مشترك بين جميع الامتدادات
فهو جزء للجسم كالطبيعة والصورة النوعية والنفس الفلكية فان
كان جزء لزم ان يكون مركبا وكل مركب محتاج الى الاجزاء والى امر
يجمع بينهما هو علة الاجتماع فاحتاج لا محالة الى امر خارج ايضا كالقسم
الاول وايضا لاشك ان لهذه الامور السماوية الجسمانية مهيات
متصفة بالوجود ولا ستره في مغايرة الوجود للمهية في الامتدادات
وكل ما له مهية متصفة بالوجود فهو معلول لان كل اتصاف فلا
بد له من علة واذا كانت الحركة من لوازم المهية للسماوات كان
مهية السماوات مجعولة لجاعل مهياتها كانت الحركة ايضا مجعولة
بجعل مهياتها جعلا واحدا للمهية بالذات وللازم بالعرض فثبت

ان السماوات

ان للسماوات قاهرا غيرها وهذا القاهر هو الجاعل والفاعل و
العلة لها وهو الذي اضطرها وجعلها ذا طبيعة لازمة التحريك
على الدوام على النظام المشاهد المحسوس في كل جاعل وقاهر فهو
احكم واكبر من المجعول والمقهور لان القاهرية والايجاد والجعل
لا يمكن الا بسد جميع انحاء العدم وجعلها ممتنعة وهذا لا يمكن الا
بالاستيلاء والاستعلاء التام والجبروت والكبرياء التام
فهو الله احكم الحاكمين واكبر من ان يوصف ذو العظمة والجلال
لا حد له ولا نهاية ذلكم الله ربكم فادعوه مخلصين وهذا البرهان نحن
نسميه برهان الاضطرار لا يشوبه شايبة الانكار جميع مقدماته قريبة
من البديهة لكن الآن لاستيلاء الجهل على الطبايع والافهام صارت
كانها نظرية مستبعدة بالنسبة اليهم لا بالنسبة الى المستعدين
لمدارج الكمال ولذا قال الزنديق صدقت وليس ما رهاص كانوا هم
واما قوله عم يا اخا اهل مصر ان الذي تذهبون اليه وتظنون انه
الدهر ان كان الدهر يذهب بهم لم لا يردهم وان كان يردهم لم لا
يذهب بهم القوم مضطرون [illegible] اشارة الى استدلال ثان قريب
من الاستدلال الاول متحد ان في المأخذ والمنهج من جهة الاضطرار
ولذا صرح بقوله عم القوم مضطرون صريح في نقض مذهب الخصم
وابطاله ونفي الدهر الذي يقول به مخالف [illegible] له من جهة الاجمال
والتفصيل حيث فصل في الاول الدهر الى الليل والنهار وفي الثاني
اجمل واخذ الدهر على الاجمال وايضا ذكر في الاول الشمس والقمر واجمل

[illegible]

فی الثانی اقتصارًا علی صحّ ما هو رایهم ومناط معتقدهم ورد فی اسناد
الرد والذهاب الی الدهر الذی یلزم علیهم ان یکون هو المفنی والموجد
دون الله سبحانه وتقریره ان الدهر الذی انتم تزعمون انه الخالق
اما ان یکون امرا ذا مهیة مقتضیة للذهاب والرد او لا بل هو نفس
الوجود لا مهیة موجودة والثانی خلاف مذهبکم وخلاف الواقع لان
الدهر کما هو نسبة المتغیر الی الثابت واذا کان هو الخالق فیکون
باعتبار عوارضه المتغیرة وکلما هو کذلک فیکون ذا مهیة کما انتم
قائلون به والاول ایضا باطل لانه حین یذهب بشیء ویفنیه ویقتضی
عدمه لم لا یرده ولا یوجده ولم لا یقتضی وجوده لانه لما کان مهیة الدهر
من حیث هو مهیة یمکن ان یقتضی ~~الوجود حین~~ ایجاد شیء حین اعدامه
وبالعکس فاقتضاء احدهما فی وقت دون الآخر وبالعکس فی وقت
بعینه ترجیح بلا مرجح بالضرورة فلا بد من قاهر یجعل مهیة الدهر مقتضیة
لهذه الامور فی اوقات بعینها فیکون الدهر لما کان مجعول المهیة مجعول
اللوازم بجعل واحد بالنسبة الی احدهما بالذات وبالنسبة الی الآخر بالعرض
یکون مضطرا محتاجا الی قاهر جاعل هو الله سبحانه ولما کان عندهم
للثابتات السماویة کلها دخل فی الذهاب والرد تمم علیه السلام بقوله الیوم
مضطرون بلفظ القوم ایضا اشارة الی هذا والی انهم ذوی شعور وارادة
ویعنی بهم العقول المفارقة الفعالة والنفوس السماویة بحسبها المجردة
والمنطبعة والنفوس الانسانیة الناطقة من وجه والطبایع الجسمانیة
والقوی العلویة والسفلیة السماویة والارضیة المعروفة فی لسان

الشارع والمنتشرة

الشارع والمنتشرة بملائکة السماء وملائکة الارض والشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره الا له الخلق والامر تبارک الله رب العالمین والضمیر فی بهم ویردهم یرجع
الی الطلیقة والحوادث المذکورین حکما ویحتمل ان یرجع الی الشمس والقمر والليل
والنهار المذکورة سابقا ویحتمل ان یکون المراد بالدهر ایضا الحرکة الدایمیة او
الزمان الذی هو مقدارها او الطبایع او الابداعیات مطلقا سماویة وارضیة
حرکة وزمانا وغیرها ویکون معتقدهم ان الابداعیات علل الحوادث والابداعیات
هی الموجودات بانفسها ولذاتها بلا خالق وقاهر فیکون کانهم قالوا ان الابداعیات
هی الواجب الوجود لذاته والخالق فیکون الدهر هو الله الواجب الوجود لذاته
لذا ورد النهی عن سب الدهر بقوله لا تسبوا الدهر فان الله هو الدهر فان
قلت نقلب الدلیل علی الموحد ونقول ان کان الله سبحانه یذهب بهم لم لا یردهم
وان کان یردهم لم لا یذهب بهم فیکون مضطرا فیحتاج الی آخر قلت لما کان
مذهبهم نفی الصانع واسناد الاشیاء الی الدهر فلما الزم علیهم واقروا بالصانع
المطلوب وابطال معتقدهم وهذا اعتراض آخر یحتاج الی تحقیق آخر خارج عما نحن فیه
ولذا امرهم مشاما بتعلیمه بقوله خذه فعلمنی علی ان الحق علی ما سنح انه تعالی مختار ومضطر
باختیاره والوجوب والاضطرار بالاختیار لا ینافی الاختیار وتحقیق هذا لا یسعه هذا
المقام فلنؤخره الی مقامه واما قوله ع یا اخا اهل مصر لم السماء مرفوعة والارض
موضوعة لم لا یسقط السماء علی الارض لم لا تنحدر الارض فوق طاقتها ولا یتماسکان
ولا یتماسک من علیهما اشارة الی استدلال ثالث قریب من الاولین مغایر لهما
من جهة خصوص المستدل به حیث استدل فی الاول بالشمس والقمر والليل والنهار
وفی الثانی بالدهر نفسه وفی الثالث بالسماء والارض وتماسکهما ونضدهما ووضعهما

وتقريره ان للسماء وضعا مخصوصا هو الرفع وللارض وضعا مخصوصا هو الوضع و
الركز في المركز والسماء مع رفعها بغير عمد لا تسقط على الارض ولا تهبط مع ان الجسم
بالطبع فيما نرى تقتضي السقوط والهوي والارض مع ثقلها وامكان انحدارها الى
مكان اخفض لا تنحدر بل واقفة لا تعلو ولا ترسب فوق طاقتها التي طاقتها
ولا تماسكان ولا يلتصقان التصاقا لا يكون بينهما فرج اصلا او فرج دون ما نرى
ولا تماسك من عليهما من الطبايع والنفوس والعقول والملائكة الساكنين فيهما و
عليهما على رأينا ورأي الزنادقة وبالجملة هذا النظام المشاهد والوضع المخصوص من
الوقوع في المركز كالارض وفي المحيط كالسماء والقطب والمنطقة وغير ذلك
اما ان يكون مقتضى هذه الاجسام وهي مهيات موجودة ذوات لوازم وكل ذي
مهية لا بد له من علة جاعلة له وللوازمه و[illegible] جاعلة له مقتضيا لهذه الامور فلا بد له
من صانع هو الله سبحانه واما ان لا يكون مقتضى هذه الاجسام بل من خارج
فيكون اثبات الصانع اظهر وقد قرر بوجه آخر هو انه استدلال من بقاء
الجائزات وتماسك المصنوعات على استنادها الى مبقيها القيوم وممسكها
الصانع الواجب بالذات والواو في ولا تماسكان للحال في ولا تماسك
للعطف على لا تماسكان والجملة الحالية بما فيها من المعطوفة والمعطوف عليها
متعلقة بقوله ولم لا وهي تحذر الارض وفوق طباقها اي مرتبتها في التنضد او
فوق طاقتها اي مرتبتها المخصوصة في التحيز في الوسط من قولهم طاقة ريحان و
طاق فعل على اختلاف النسخ او الرواية ابتناء على ان الجهة الحقيقية اثنتان
متحددتان بالمحيط والمركز جهة فوق آخذة من المركز منتهية الى المحيط وجهة تحت
آخذة من المحيط منتهية الى المركز فالانحدار عن وسط الكل وعن مركز العالم الجسماني

الذي هو مركز

الذي هو مركز الفلك الاقصى صعودا او السقوط تحت مركز الكل وقوع في جهة
الفوق ولذلك ان الواقفين على نقطتين متقاطرتين من الارض رأس
كل منهما الى فوق ورجله الى تحت هذا ولا يخفى ما في هذا التقرير من التامل فتامل
وقد قرر هذا الخبر بعض من عاصرنا من الاعاظم اردنا ان لا نخلو الرسالة عنه بهذه
العبارة استدل على مطلوبه بوجود حوادث من احوال العالم من السماء وكواكبها
والارض وعوارضها فقال اما ترى الشمس والقمر والليل والنهار آه اي يعلم الليل
والنهار وايتهما بولوج كل من الليل والنهار في صاحبه اي دخول شيء من الوقت
والقدر الذي كان داخلا في الليل في النهار وبالعكس فلا يشتبهان اي فلا يشتبه
قدرهما بالدخول والخلط بل محفوظ على نسق واحد حتى يعود مثل ما كانا عليه اولا و
برجوع الشمس والقمر الى حالهما الذي كانا عليه اولا بعد زوالهما حال كونهما مضبوطين
ليس لهما مكان في مسيرهما الا مكانهما الذي هما عليه ذهابا ورجوعا او تعلم الشمس
والقمر قد اضطرا والحال ان الليل والنهار يلجان فلا يشتبهان ويرجعان او تبصر
الشمس والقمر والحال ان الليل والنهار آه وقوله قد اضطرا استيناف لبيان
لاضطرارهما والاول [illegible] انسب بقوله فيما بعد فلم يرجعان وقوله ليس لهما
مكان دليل على اضطرارهما لانه متى رأى العاقل حركة منضبطة على نسق واحد
لا يتغير ابدا الحدس بان المتحرك بها غير مختار كما في الجمادات يحدس من عدم
اختلاف مقتضاها مخل بطبايعها العدم اختيارها وقوله فان كانا يقدران
على ان يذهبا عند الرجوع فلم يرجعان من غير تخلف وان كانا غير مضطرين
في الانضباط فلم لا تخلف الحركة ليصير الليل اي ما يكون ليلا عند الاتساق
كله او بعضه نهارا او النهار اي بعضه ليلا قوله اضطرا والله تصريح منه بالنتيجة

مؤكد لها واذا ظهر ان هذه ليست اختيارية للمتحرك ولا يجوز ان يكون طبيعيا
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي التوجه الى جهة والانصراف عنها وتحتمل ان
يكون المراد بقوله وان كانا مضطرين آه بيان انتفاء كونها طبيعة بعد ما بان
انها ليست ارادية ويكون المراد بالاضطراري غير الطبيعي والارادي ويجوز
انه وان كانا غير مضطرين بعد كونهما مختارين في هذه الحركات بل يكون
طبيعة لكان لها غاية لا ينصرف عنها ولا يزول فينبغي ان يستقر عند الوصول
اليها فيدوم النهار او الليل ويصير احدهما آخر واذا كان مضطرين الذي
اضطرهما وجعلهما مضطرين احكم منهما اي اكثر احكاما واقوى بين التفضيل
من المزيد فيه على الشذوذ وكذا في احضر من الاختصار وفي افلس من الافلاس
واكبر منهما واشار بكونه احكم الى عدم جواز احتياجه في وجوده الى محل وموضوع
فلا يكون من احوال المضطرين وعوارضه وبكونه اكبر الى عدم جواز كونه
محيطا بهما محاطا بما يجاوره ومحصورا فيه فلا يكون قائما بمحل ولا محاطا بالمضطر
ومحصورا فيه او المراد بالاكبر اكبر من ان يتصف بمثل صفة المضطر ولا يجوز
ان يكون المبدأ الاول لهذا الاضطرار جسما محيطا بالافلاك لان الجسم
لا يكون مؤثرا في الجسم الا بالمجاورة ولا يكون تحريكه اياه الا بحركة منه غير
مختلفة مناسبة لحركة ما يتحرك به والكلام فيه كالكلام في المتحرك الاول و
لا سبيل الى عدم تناهي الاجسام وعدم الانتهاء الى مبدأ غير الجسم والجسماني
لاستحالة عدم تناهيها ووجوب تناهي الابعاد ولما صدق المخاطب بوجود
مبدأ اول غير جسم ولا جسماني وقال صدقت فازال [illegible] ذهاب وهمه الى
ان هذا المبدأ للكل او للسفليات هو الدهر بعد ما اخبره بذهاب وهمه

اليه وقال ان

اليه وقال ان الذي تذهبون اليه وتظنون انه الدهر اي مذهبكم ومظنونكم
ان ذلك المبدأ للكل او السفليات هو الدهر بقوله ان كان الدهر يذهب
بهم لم لا يردهم وان كان يردهم لم لا يذهب بهم هذا استدلال باختلاف
الافعال الدالة باختلافها على كونها اختيارية غير طبيعية لفاعلها على ان الفاعل
لها مختار ونبه على انه لا يمكن ان يكون الفاعل المختار لها هو الموصوف بالذهاب
والخروج من الوجود والرجوع والدخول فيه فيجب ان يكون مستندا الى الفاعل
القاهر للذاهبين والراجعين على الذهاب والرجوع والدهر لا شعور له فضلا
عن الاختيار ثم لما كان هذا البيان مخصوصا بالكائن الفاسد المتغير في
احواله بحسبها نبه بالاختلاف الواقع في المحفوظة على احوال مختلفة غير متغيرة
على اختيار مبدأها حتى يتبين عدم مبدائية الدهر للعلويات ايضا سواء كان
متوهما او مظنة للتوهم بقوله ثم السماء مرفوعة والارض موضوعة آه ولتقرير
هذا الكلام وجهان الاول لم لا يكون السماء والارض متصفتين فلا يكون
السماء مرفوعة والارض موضوعة لم لا تسقط السماء على الارض اي لا تتحرك
بهذا النحو من الحركة حتى تقع على الارض بان تحركها اضطرارا من كان بهذه
تحركها تلك الحركات الاضطرارية لم لا تنحدر الارض فوق طباقها طباق
الارض ما علاها اي لم لا تنهبط الارض من فوق ما علاها منها ولم لا يعلو و
يرتفع فوق ما علاها وينحدر على احتمالي كونها من الانحدار او التحدر بمعنى التورم
والتسمن تشبيها للسمو والارتفاع بالسمن والورم ولا تتماسكان اي لا
تتماسكان ولا تحفظان حالهما ولا يتماسك من عليها اي الارض وعدم

التماسك على الاولين ظاهر واما على الثالث فلانه مع انبساطها او
ارتفاعها وتحدبها لا يتيسر جري القنوات والانهار ونبع العيون و
الآبار او ينجر الى احاطة الماء بها الوجه الثاني لم السماء اي لما ارتفع من
السماء والسحاب والابخرة مرفوعة والارض وما فيها من الانهار والبحار
والمياه موضوعة لم لا تسقط السماء اي لم لا ترتفع من السحاب والابخرة على
الارض ثم لا تنحدر الارض اي لم لا تغور ما فيها من المياه والآبار من فوق
طباقها او لم لا يرتفع ولا تعلو ما فيها من المياه فوق طباقها واذا وقع شيء
من ذلك لا تتماسكان ولا يتماسك من في الارض فلهما ممسك قادر
مختار حكيم فاقر المخاطب وقال امسكهما الله ربهما وسيدهما ثم قال واقول
هذه الادلة التي سنذكر في الاحاديث الآتية كلها مبنية على مقدمات مركوزة
في العقول السليمة لا شك فيها الا عند الاشتباه الناشي من ورود الشبه التي
لا يقدر على حلها للعجز عن التفصيل والتبيين اللذين بهما يتبين اختلالها ولم يتوجه عليه السلام
الى بيانها حيث لم يتوقف المخاطب في التصديق للشك فيها ولقد وقع الاحتياج
اليها في زماننا لشيوع الشبه وكثرة ذكرها من المتاخرين وكثير بيان تلك المقدمات
للطالبين فرايت ان اوردها لينتفع بها في اثبات الباري الاول المقدمة الاولى
ان ما يخرج من العدم الى الوجود لا يمكن ان يخرج بنفسه بل يحتاج الى موجد موجود مباين
له لان ما لا يكون موجودا فيصير موجودا لا يمكن ان يصير موجودا ويحصل له الوجود الا
بحصول وجوده وسبب لاتصافه به ولا يجوز ان يكون ذلك الحاصل الموجود مهيته
الخالية عن الوجود لان اعطاء الوجود وتحصيله من غير الموجود لا يتصور فلا بد ان

يكون الموجد له

يكون الموجد له والعلة المطلقة لوجوده موجودا مباينا له وقد استعملها ابو عبد الله
عم كما رواه الصدوق ابن بابويه باسناده عن هشام بن الحكم انه قال ابوت
الديصاني لابي عبد الله عم ما الدليل على ان لك صانعا فقال وجدت نفسي لا
تخلو من احد جهتين اما ان اكون صنعتها انا فلا اخلو من احد معنيين اما ان اكون
صنعتها وكانت موجودة او صنعتها وكانت معدومة فان كنت صنعتها و
كانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها وان كانت معدومة
فانك تعلم ان المعدوم لا يحدث شيئا فقد ثبت المعنى الثالث ان لي
صانعا وهو الله رب العالمين والمقدمة الثانية ان ما يوجد فيه شيئان ولو بالتحليل
لا بد لضمهما من موجب احدهما او ثالث فيهما لانه ما ينحل الى الشيئين في العقل ويحكم
العقل بانحلاله اليهما حكما صادقا سواء كان الانحلال الى ذاتيين او الى الذاتي و
العرضي لا يخلو فيه كل منهما في مرتبته عن الآخر فلا اتحاد والخلط والمصاحبة فيه
لا محالة بسبب وسببه اما احدهما او الثالث ثم لا يجوز في الوجود المطلق الذي
لا يكون ذاتيا للموجود في الخارج لكونه من المنتزعات العقلية ان يكون سببا
لهذا الانضمام الذي هو الموجود به فان مقتضى كون الشيء موجودا اي كونه بحيث
يصح انتزاع الوجود منه ما لا يكون الا ما هو موجود فضلا عن ان يكون ما لا يتصور
وجوده ولا يجوز سببية المهية الخالية عن الوجود اي الماخوذة بحيث لا يصح ان
ينتزع منها الوجود لهذا الانضمام ولصحة الانتزاع التي هي كونه موجودا الا ان المعدوم
لا يصح بديهة ايجاده لشيء فضلا عن ان يوجد ذاته فالسبب في صحة انتزاع الوجود و
انضمامه الى المهية التي يصح خلوها في مرتبة اللحاظ العقلي عن الوجود لا يكون الا موجودا
آخر يفيد وجود هذا الموجود المقدمة الثالثة ان الموجودات التي يحتاج كل واحد

منها الى موجد مباين له يحتاج مجموعها الى الموجب المباين له وحكم الواجد والجملة لا
يختلف فيه لان مجموعهما ماهيات يصح عليها جملة ان يكون خالية عن الوجود فانه
كما يصح تحليل كل واحد الى مهية ووجود منتزع منهما وامتيازهما عند العقل في ملاحظتهما
امتياز الا يكون معه في مرتبة خلط بينهما وان ذلك يحكم بكونه محتاجا الى سبب
مباين له موجود كذلك يصح على الجملة المجموع الغير المتناهية المؤلفة من تلك
الآحاد ما يصح على كل واحد منها فان العقل لا يفرق في هذا الحكم بين الجملة
المتناهية والجملة الغير المتناهية كما لا يفرق فيه بين الجملة المتناهية وكل واحد
واذ قد تمهدت المقدمات فنقول خلاصة الاستدلال انه لا شك في
حركات المتحركات من العلويات حركات ليست طبيعية للمتحرك بها لانها
عما يتحرك اليه ولا ارادية للمتحرك لانضباطها ودوامها والحفاظها الدالة
على عدم اختلاف احوال المتحرك بالحركة من الاسلطا والكلال او حدوث
ميل وغيرها التي يحدث منها بكونها غير ارادية للمتحرك وكلما وجدت الحركة كان
المتحرك لها موجود الحكم المقدمة الاولى والثانية واذن ليست طبيعية او ارادية
للمتحرك فلها محرك يضطره الى الحركة وايضا والقاهر الذي اضطره الى الحركة
اقوى منه واحكم لان الضعيف لا يمكنه قهر القوي فلا يكون حالا في المتحرك
محتاجا اليه واكبر من ان يحاط بالمتحرك او يحصر فيه او ان يقف بمثل صفة
الاضطرارية ولا بد ان ينتهي الى محرك لا يكون جسما لان الجسم لا يحرك الجسم
الا بالمجاورة والحركة او احداث محرك في المتحرك واذ عرفت ان المحرك
ليس في المتحرك فيكون المتحرك بالحركة والكلام في حركته كالكلام في حركة الاول
وينتهي لضرورة انتهاء الاجسام المتحركة ولكون جميعها محتاجا الى خارج بحكم المقدمة

الثالثة فلا

الثالثة فلابد من محرك لا يكون جسما قاهر للمتحرك في حركته فان لم يكن له مبدأ فهو المبدأ
الاول وان كان له مبدأ فلابد من مبدأ اول بحكم المقدمة الثالثة وانما استدل
من الحركة لضرورة احتياجها الى المتحرك لضرورة خروجها من العدم الى الوجود
دون الاجسام ولم يستدل من الكائنات الفاسدات لانه ما يتوهم ان لها
مبدأ وله هي العلويات دون السفليات ولان الغالب القاهر على العلويات
احق بالغلبة على السفليات الظاهر تأثيرها من العلويات دون العكس
انتهى كلامهم هذا التحرير المنقح واقول لا يخفى ما في اكثر ما ذكره من الخلل والقصور كلا
يعلم بعضها مما سبق وبعضها يعلم بادنى تأمل بعد الرجوع الى ما تركنا ذكرها خوفا من
الاطالة واما قوله يا هشام خذه اليك فعلمه فهذا القول وقول ابي عبد الله ع ايضا
فيه هشام ورب الكعبة استبشارا وقوله ع ناصرنا بقلبه ولسانه ويده وقوله ع
مثلك فليتكلم حيث امره بالكلام والمباحثة والجدال وح لا يقدح فيه لو نشأ من
كلامه ومباحثته شدة التقية وحبس امام وغيره وغير هذه الاقوال دلايل نصية لا
استنباطية وهي العمدة لا تلك على جلالة قدره وعظم شانه فوق التوثيق ولولا
مثله والزنادقة الذين كانوا من اهل الفكر والتأمل ما عرفنا الله باليقين ولا صدر
عن الائمة الاطهار عليهم السلام في التوحيد والاصول ما صدر عنهم ع لانهم ع كانوا
يتكلمون فيها على الزيادة والنقصان على قدر عقولهم ولذا لا بد في التعارض فيهما
من الترجيح والعمل بما يعاضده العقل ويدل عليه البراهين العقلية واما قوله وجنة
طهارته اي صار من المؤمنين المتقين كساير اصحابه ع العفيفين فصل
الثاني في اثبات التوحيد وفيه مقامان المقام الاول في البراهين العامة

[illegible]

مقدمة معينة وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص
وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغيره
كالاختلاف بالمفهوم كالناطق والانسان يختلفان بالمفهوم ويتحدان بالوجود
والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر
عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر
مقوم يشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق
فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا
يكون فالاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من
جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق
والاعجمي في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به
الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا واعجما معا هذا اذا كان
ما به الاختلاف اشياء كثيرة اما اذا كان شيئا واحدا وكان اللازم كالجزء
المقوم الذي به يكون الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا
فيكون نوعه في شخصه ذلك واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق
عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا
الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود
مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية او بالعكس
ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق
هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة

لاختلافه

لما اختلفا به من الشخصية هذا وليعلم ان اللازم وكذا العارض على ما هو
المشهور قد يكون مساويا وقد يكون اعم كالحرارة بالنسبة الى النار والشمس
والحركة والوجود المطلق بالنسبة الى الواجب والممكنات ووجوب الوجود
بالنسبة الى الافراد المتعددة المفروضة للواجب الوجود بالذات واللازم
الاعم وكذا غيره والعارض لما كان معلولا للملزوم الذي هو المعروض والموضوع
لزم ان يكون الملزومات المتعددة المفروضة عللا للازم العام الواحد فلزم
توارد العلل على امر واحد لكن لما لم يكن هذا الواحد واحدا شخصيا بل واحدا نوعيا
لم يكن فيه قصور وحكم من المعاصرين من هو علم في التحقيق نفي اللازم الاعم
بل العارض الاعم ايضا وتقريره على ما هو المسموع منه انه اذا كان شيء
لازما لشيء لما هو هو ومستندا اليه لذاته فلا يجوز ان يكون لازما لما هو
اعم منه او اخص منه والا لما كان لازما له لما هو هو ولذاته مثلا لو كان
الحساس لازما للحيوان لما هو هو لما كان لازما للجسم النامي ولا للانسان
الا بتوسط الحيوان والا لما كان للحيوان لما هو هو ولذاته وهذا بين لا شك
فيه والمسموع منه انه نقضه علاء الملك الملقب بفاضل خان بالوجود الثابت
للواجب والممكن ودفعه بان كلامنا فيما كان ثابتا لهما والوجود ليس بثابت للواجب
بل هو عينه على ما هو داب المتاخرين لا على دابه من الاشتراك اللفظي ثم نقضوا
بالعرض الثابت للمقولات التسع وجوابه انا قلنا انه اذا كان الشيء ثابتا للشيء
لما هو هو ولذاته مع قطع النظر عن جميع الاغيار والعرض انما يثبت للمقولات
مع ملاحظة الغير الذي هو الموضوع فهو خارج عما نحن فيه على ان جواب النقض

ليس بلازم على ما هو دأب القدماء بل جواب المنع واجب لانه مطالبة بعدم ظهور
المقدمة فايضاحه وبيانه واجب وبعد صحة المقدمات فتتبع النقوض ودماشاة
الخصم في الفحص عنها ضياع للوقت فالحرارة العامة المشتركة بين الشمس والحركة
والنار ان كانت مستندة الى امر عام بين الجميع ذاتي لها فما به الاشتراك
العرضي مستند الى ما به الاشتراك الذاتي والا فان كان مستندا الى ما به الامتياز
الذاتي فيكون الحرارة العامة مثلا لازما للنار لما هو هو اي لفصله الخاص
وكذا للشمس والحركة مثلا فيكون الحرارة العامة بما هو هو مستندة الى النار بما هو
هو اي الى فصله الخاص بخصوصيته الخاصة فلو كانت مستندة الى خصوصية فصل
الشمس الخاص لزم توارد العلل على مر واحد شخصي بل لزم ان لا يكون لازما
لخصوصية النار بما هو هو لانه تحقق بدونه وهذا خلاف الفرض وقريب من
هذا ما ذكره صدر المحققين في حاشية الشفاء وقد ذكر هذا ايضا السيد الداماد
في القبسات ولكن ما حققه بل مال الى طريقة المحقق الدواني ومن هذا انكشف
حل الشبهة العويصة المنسوبة الى ابن كمونة بانه ان كان الواجب اثنين
فان كانا مشتركين في وجوب الوجود فان كان ذاتيا لزم التركيب
وان كان عرضيا يكون مستندا الى ذاتي مشترك ولزم التركيب ايضا وان
لم يكونا مشتركين فلا يكونا واجبين بل واحدهما هذا على طريقة الجدل مع الخصم واما
على طريقة الواقع وعدم الاشتراك بين الواجب والممكن في شيء اصلا
فانا نقول نعلم للممكنات مبدأ فهذا المبدأ الذي لا نعلم منه الا هذا شيء
واحد والا فيلزم ان يكون شيء بعينه شيئين ولزم ان يكون المبدائية ثابتة
لشيئين ذاتية او عرضية ولزم منها ما لزم وكذا نقول ان الوجود اذا كان

عينا للواجب الوجود فلا يجوز ان يكون هذا الوجود الذي هو مبدأ الوجود
الممكنات بعينه اثنين والا لزم ان يكون هذا الوجود الواحد بعينه اثنين
وهذا بديهي البطلان وهذا جواب شبهة بقيت على طريقة بعضهم واما
التركيب فباطل مطلقا خارجيا او ذهنيا لانه كما ان للمادة تقدما على الصورة في الوجود
فكذا للجنس تقدما على الفصل خذوا تجدوا وكما قال الشيخ ان للطبيعة تقدما على
الشيء الطبيعي فالتركيب مطلقا يدل على الاحتياج المنافي لوجوب الوجود
بهذا او لنرجع الى ما نحن فيه فنقول فعلى هذا لو قيل باللازم الاعم من
ان يكون لازما ذاتيا او لازما بالعرض وبواسطة او بالمجاز فلا مضايقة
نعم لو قيل باللازم الاعم الذاتي ولما هو هو فهو باطل لا معنى له اصلا هذا
كلامه على ما سمعناه منه مشافهة مع زوائد حررناها في اثنائه واقول
ان المقدمة القائلة ان طبيعة اللازم بما هو هو كالحرارة مثلا المطلقة مثلا
ان كانت مستندة الى طبيعة نوع مثلا بل الى فصل ذلك النوع كالنار مثلا بما
هو هو لذاته وبخصوصها النارية الذاتية فلا يجوز ان تستند الى غير ذلك
النوع لذاتها كالشمس بخصوصها الشمسية مثلا ممنوعة لان طبيعة اللازم بما هو
هو لما كانت عامة كلية يجوز ان تقتضي امورا مختلفة متباينة لانها طبيعة
مبهمة غير متعينة الا بالفصول المعينة سلمناه لان هذا المنع كان جدلا لكن
نقول كما هو الواقع ان طبيعة اللازم الكلي بما هو هو ولذاته لا تقتضي خصوص
استناد الى شيء ولا يكون لذاته مستندا الى شيء اي لا يكون لذاته بما هو هو مقتضيا
لخصوص استناد الى شيء معين اصلا بل لا اقتضاء له اصلا والمقتضي لوجوده

في الوجود بمعنى ان الشيء يصير خواناً في الخارج او الآتم يصير انساناً صح

يكون شيئا آخر فيكون الاقتضاء مستندا الى شيء آخر ولا ينقبض العقل من كون
شيء ما لا اقتضاء له اصلا ولا ايضا عن ان يكون شيئان متباينان بالذات
كالفصلين المتباينين او الذاتيين البسيطين المتباينين بالذات مقتضيين لشيء
واحد بالنوع لا اقتضاء له اصلا من غير ان يكون بينهما شركة في شيء اصلا فان
كان هذا ممتنعا فلا يكون ببداهة العقل نعم ان كان توارد العلل على معلول
واحد نوعي كلي ممتنعا كان هذا ممتنعا وليس بمعلوم فليس حتى يوجد دليل على بطلانه
ولذا قال الشيخ وغيره بما قالوا من وجود اللازم الاعم كما مر اولا بقي الكلام
في ثبوت مبدائية الممكنات للواجب الوجود الذي لا يمكن لاحد انكاره كيف
هو فنقول لا شك في صدق القضية القائلة ان الواجب مبدا للممكنات فلا يخ
اما ان يكون المبدائية موجودة في الواجب او لا فان كانت موجودة فيه فاما ان تكون
عينه او جزءه او خارج عارض لا جائز ان تكون عينا او جزءا لانها امر اضافي ومن
المضاف ولا تكون ذاتية فبقي ان تكون خارجة عارضة له ولما كانت اضافة
بينه وبين الممكنات ونسبة متكررة بانه مبدا لذو المبدا وذو المبدا ذو مبدا
للمبدا فتكون امرين امرا قائما بالمبدا بالنسبة الى ذي المبدا وامرا قائما بذي المبدا
بالنسبة الى المبدا كما هو شان الاضافة وحقيقتها فان كان الاضافة من
الموجودات الخارجية كما هو مذهبه يكون المبدائية امرا موجودا في الخارج قائما
بذاته تعالى فيكون ذاته محلا للعوارض وفاعلا لها ايضا فيكون فاعلا وقابلا
بالنسبة الى شيء واحد وهل هذا الا كما قال الشيخان في علم الواجب وطعن عليهما
اكثر المتاخرين وان لم يكن الاضافة من الموجودات الخارجية بل من الاعتبارات

التي في النفس

التي في نفس الامر اي امور منتزعة من الموجودات الخارجية لا من الاختراعات
المحضة او لم يكن المبدائية موجودة في الواجب بل منتزعة منه لغا كما هو مشرب
المتاخرين فيثبت الامر الاعتباري النفس الامري ويمكن اثبات اعتبارية
الاضافات من هذا القبيل لا من قبيل التسلسل وتسليم اعتبارات العقل
كما ذكره الشيخ في الشفاء الالهي في تحقيق الاضافة هذا اقول ولبيان المطلب
الاول لابد لتقرير مقدمة هي ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا
شيئا واحدا بالعدد وهذا الحكم قريب من البديهي الوضوح ولكن لما كثرت مدافعة
الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وجب تقريره ان يقال مفهوم
كون الشيء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي عليته
لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذن المفروض
ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد
فرضناه واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقريره لكن لزيادة الوضوح نقول
ذانك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه
فان كان من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته
او بالتفريق بان يكون احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه وح لا يكون
حيثية استلزام ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون
مبدا حيثية الاستلزام غير خارج من ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة على
جميع التقادير يلزم منه تركب اما في مهيته ذلك الشيء او لانه موجود بعد كونه
شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم بحسب مهيته المنقسمة

الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده
بسبب تغاير مهيته ووجوده والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او
جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة
وشرطنا ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر
عن الواحد الحقيقي لكن البعض بتوسط بعض وانما قلنا انه منقسم الحقيقة
ولم نقل فهو منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والتكثر يلزمه اما
للوجود واما لما يعرض بعد الوجود كما مر و عارض الامام فخر المشككين
ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس
بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء
كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك
الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء
مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد
ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا والجواب ان سلب الشيء عن
الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء
واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود
اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس كذلك وبيانه ان السلب
يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب
عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى

قابل ومقبول

قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث
ينفعل من غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها
واما صدور الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا
لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور ايضا
لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور
يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان
معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو
بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه ثم هو
امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة
يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما تراه اذا تمهد
هذا فنقول في دفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة المعروفة بافتخار
الشياطين ان وجوب الوجود اذا كان عرضا عاما لواجبي الوجود
فهذا الامر العام اما ان يكون لما هو هو ولذاته معلولا للواجبين او لاحدهما
او لا لهما والثالث باطل لانه يلزم الاحتياج في وجوب الوجود الى الغير وهو
ينافي الوجوب والثاني ايضا باطل لانه يلزم ان لا يكون الآخر واجبا او
محتاجا الى الغير في الاتصاف به واما الاول فلانه اذا كان معلولا
لهذا ولذاك فلا بد لكل واحد منهما خصوصية مع هذا المعلول فلا يخلو اما
ان يكون هذه الخصوصية عين تلك الخصوصية او غيرها والاول باطل

لان الخصوصيتين مشتركة بينهما فلا بد مما به الامتياز فلزم التركيب واما
الثاني فلانه اما ان يكون المعلولات الممكنة الموجودة المستندة الى
علة ما قطعا اما ان يكون كلها مستندة الى هذا دون ذاك او ذاك
دون هذا او بعضها الى ذاك وبعضها الى هذا استنادا اوليا
ذاتيا بلا توسط والثالث بط لانه لابد ان يكون في كل واحد خصوصيتان
خصوصية مع وجوب الوجود وخصوصية مع المعلول الصادر عنه بلا توسط
فلزم التركيب في كليهما وكذا الاول والثاني ايضا لانه يلزم التركيب
في احدهما فلزم خلاف الفرض من تعدد الواجبين وان لم يستند شيء
الى احدهما لزم خلاف الفرض ايضا لانا فرضناه اثنين والزم منه ثلاثة
هما وصانع العالم وهذا ايضا بط كما عرفت هذا ما خطر ببالي بعنه وجوده

مقدمة ثانية هي اساس الكلام في توحيد الذات والصفات

وهي انه يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته ككون الاثنينية سببا
لزوجية الاثنين وان يكون له صفة لذاته سببا لصفة اخرى مثل الفصل
كالناطقية مثلا سببا للتي هي صفة كالمتعجبية وكذا يجوز ان يكون صفة ما هي
سببا لصفة هي خاصة اخرى ككون المتعجبية سببا للضاحكية وكذا صفة
ما هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها ككون اتصاف الجسم باللون سببا
لكونه مرئيا ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب
ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم
بالوجود ولان مفيد الوجود ببديهة العقل الصريح لا يكون الا وله وجود حتى يفيد
غيره ونفسه الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود والفرق بين الوجود
وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب المهية

[illegible]

رب یسّر و تمّم بالخیر والسعادة

بسم الله الرحمن الرحیم و به ثقتی

سورة الجمعة مدنیة و هی احدی عشر آیة نام روز جمعه در [illegible] زمان

قبل از اسلام العَرُوبَة با الف و لام بوده و چون مسلمانان مدینه پیش

از هجرت سید المرسلین از مکه بمدینه گفتند که یهود روزی دارند که در آن

روز عید میکنند و بعبادت میگذرانند که آن روز شنبه است و نصاری

روزی دارند که روز عید و عبادت ایشانست یعنی ما را نیز روزی میباید که

در آن روز بعبادت و طاعت و جمعیت بگذرانیم و بذکر و شکر الهی بسر بریم

پس قرعه اختیار را از روزهای هفته بنام یوم العَرُوبَة زدند و جمعیت

کرده رفتند بنزدیک سعد بن زراره و سعد در آن روز پیش نمازی ایشان

کرد و نماز را دو رکعتی بجماعت گذاردند و تذکیر کرد ایشان را خدای عز و جل

و ذکر خدای کرد پس آن روز را جمعه گفتند از جهت این جمعیت و گشت

از جهت ایشان سعد گوسفندی و چاشت و شام ایشان از آن یک گوسفند

بود از قلتی که داشتند و این مؤید آنست که قبل از هجرت شده نه قبل از

نزول جمعه بعد از هجرت و قول دیگر ~~آنست که اول کسی که این روز را~~

~~جمعه نامید کعب بن لوی جد سید المرسلین بود~~

که ایشان را انصار میگویند صح

پیش از نزول صلوة جمعه صح

که آن روز یکشنبه است صح

پس نازل کرد خدای عز و جل در ین وقت و حال و اذا نودی للصلوة تا آخر آیة صح صح

و صاحب تفسیر گواشی نقل کرده که چهل نفر بودند و این اول جمعه بود در اسلام و اول جمعه که حضرت رسول گذارده آنست که چون آن حضرت از مکه بمدینه و فرود آمد در قبا بر بنی عمرو بن عوف [illegible] روز دوشنبه بود دوازده [illegible] وقت چاشت [illegible] ربیع الاول [illegible] دوشنبه و سه‌شنبه و چهارشنبه و پنجشنبه [illegible] ایشان مسجد [illegible] ایشان روز جمعه [illegible] بیرون [illegible] صح

نماز جمعه

نماز جمعه در بنی سالم بن عوف در بطن وادی ایشان که گرفته بودند در

آن روز در آن موضع مسجدی و این اول جمعه ایست که بجماعت گذارده

با اصحاب خود آنحضرت در اسلام پس خطبه خواند و نماز گذارد و این

اول خطبه ایست که در مدینه خواند آنحضرت و این خطبه آن خطبه مشهوره

است که الحمد لله الذی احمده و استعینه و استغفره و استهدیه تا آخر

و قولی دیگر در باب تسمیه روز جمعه آنست که اول کسی که این روز را جمعه

نامید کعب بن لوی جد سید المرسلین بود و اوست اول کسی

که اما بعد گفته و وجهی دیگر آنست که چون خدای عز و جل فارغ شد از خلق

اشیا و جمع شدند در و مخلوقات پس جمعه باشد آن روز یا جهت

آنکه جمع اند در و جماعات او را روز جمعه گفتند و اما این سوره را سوره جمعه

گویند جهت آنست که جمعه و احکام و احوال جمعه اجمالاً در و مذکور شده

و این سوره یازده آیه است و در مدینه نازل شده نه در مکه اما اینکه یازده

آیه است پس باجماع مفسرین است و علما و اما اینکه در مدینه نازل شده پس

احتمال بعض و معظم و کل دارد و اگر چه در و نیز خلافی نقل نشده و ظاهرا جماعت

لیکن شان نزول بعض آیات او چنانکه گذشت دلالت میکند بر نزولش

در مکه و چون معلوم نیست ترتیب نزول سور و اینکه این ترتیب

واقعی است که حضرت امیر المؤمنین ع جمع کرده یا ترتیب عثمان است

و مخالفت با ترتیب واقعی با آنکه ظاهرا نیست نه اول پس محتاج بعیان

ربط این سوره با سوره سابقه و همچنین هر آیه و سوره با آیه و سوره

بغیر از بسم الله صح

و در جمیع تفاسیر و اکثر مصاحف مدنیه واقع شده و در بعض مصاحف مکیه واقع شده و ظاهرا غلط باشد از جهت آنکه دلالت میکند بر مؤاخذه که نقل شد بر تقدیر که مدنیه باشد. صح صح

سابقه نیستیم چنانکه صاحب مجمع البیان کرده با خللی که در وجه ربط اوست
بر تقدیر تسلیم اما فضل این سوره مبارکه پس حدیثی که از ابی بن
کعب از رسول خدا صلعم نقل شده که هر که قراءت کند سوره جمعه اعطا
کرده میشود با ده حسنه بعدد کسانی که بیایند بنماز جمعه و بعدد کسانی که نیایند بنماز
جمعه در شهرهای مسلمانان حدیث موضوع است که شیخ متصوف در صومعه
عبادان بصره وضع کرده و خود قایل شده که من وضع کرده ام از جهت رغبت
خلق در قرآن چون مهجور شده بود و فقه ابو حنیفه و سیر مغازی وغیره مشهور شده
بود و این وضع در سایر سور شده و در کشاف و تفسیر قاضی و در تفاسیر دیگر
نیز نقل شده در عامه سور چنانکه صاحب مجمع البیان در این سوره نیز کرده با آنکه
اتفاق علماست بر وضع این حدیث و در اکثر مواضع نقل شده و اخباری که
از طریق اهل بیت اطهار در باب این سوره وارد شده اینست روایت
کرده منصور بن حازم از حضرت ابی عبد الله جعفر بن محمد الصادق ع که گفت
آن حضرت که از واجب است بر هر مؤمنی هرگاه شیعه ما باشد که بخواند
در شب جمعه بسوره جمعه و سبح اسم ربک الاعلی و در نماز ظهر بسوره جمعه و سوره
منافقین پس هرگاه چنین کند پس گویا عمل کرده است بعمل رسول خدا
صلعم و ثواب او و جزای او بر خدای عز و جل بهشت خواهد بود
و باین مضمون روایت کرده محمد بن مسلم از ابی عبد الله ع صحیحاً یا ضعیفاً علی
الخلاف که گفتم قراءت در نماز در و چیزی موقت و معین است
فرمود آن حضرت که نه مگر جمعه که خوانده میشود دو سوره جمعه و منافقین

و محل قراءت او در نمازها که معظم غرض است درین باب صح صح صح

وهمچنین

وهمچنین روایت کرده منصور بن حازم صحیحاً از ابی عبد الله ع که فرمود
آن حضرت که نیست در قراءت چیزی موقت و معین مگر جمعه که خوانده
میشود در و جمعه و منافقین وهمچنین روایت کرده ابو بصیر ضعیفا
که گفت حضرت ابی عبد الله ع که بخوان در شب جمعه بسوره جمعه و سبح اسم
ربک الاعلی و در نماز فجر بسوره جمعه و قل هو الله احد و در جمعه بسوره جمعه
و منافقین وهمچنین روایت کرده ابن ابی حمزه صحیحاً که گفتم با بی عبد الله ع که چه
بخوانم در نماز فجر در روز جمعه پس فرمود آن حضرت که بخوان در رکعت
اولی بسوره جمعه و در رکعت ثانیه بقل هو الله احد پس قنوت بخوان تا
هر دو رکعت مساوی باشند وهمچنین روایت کرده محمد بن مسلم صحیحاً
از ابی جعفر باقر ع که فرمود آن حضرت که بدرستی که خدای عز و جل گرامی گردانید ص
بسوره جمعه مؤمنان را پس سنت گردانید رسول خدای صلعم او را از جهت
بشارت ایشان و سوره منافقین را از جهت توبیخ و سرزنش منافقان
پس سزاوار نیست ترک این دو سوره پس هر که ترک کند
این دو سوره را عمداً او دانسته پس نماز برای او نیست وهمچنین
روایت کرده حلبی حسناً بنا بر مشهور و صحیحاً برای این فقیر که گفت پرسیدم
از حضرت ابی عبد الله الصادق ع از قراءت در جمعه هرگاه نماز کنم تنها
چهار رکعتی بلند قراءت کنم پس فرمود آن حضرت که بلی بلند قراءت کن
و فرمود که قراءت کن بسوره جمعه و منافقین در روز جمعه وهمچنین روایت
کرده محمد بن مسلم صحیحاً از یکی از حضرت باقر و صادق ع در مردی که اراد

داشته باشد که بخواند سوره جمعه در نماز جمعه پس اتفاقاً خواند سوره
قل هو الله احد را فرمود آن حضرت که برگردد بسوی سوره جمعه و روایت
شده نیز که تمام کند او را دو رکعت پس از سر گیرد نماز را و همچنین
روایت کرده عمر بن یزید حسناً مشهوراً و صحیحاً نزد فقیر که گفت فرمود حضرت
ابی عبد الله ع که هر که نماز گذارد جمعه را بغیر از سوره جمعه و منافقین
اعاده کند نماز را در سفر یا در حضر و روایت شده که باکی نیست
در سفر خواندن قل هو الله احد و همچنین روایت کرده محمد بن مسلم صحیحاً
که گفتم بابی عبد الله الصادق ع که قراءت در نماز در وی چیزی هست فرمود آن حضرت
که نه مگر جمعه که خوانده میشود جمعه و منافقین گفتم باو پس کدام سورها خوانده
میشود در نمازها فرمود آن حضرت که اما نماز ظهر و نماز خفتن خوانده میشود در ایشان
برابر و عصر و شام برابر پس اما نماز غداة پس درازتر اما نماز ظهر و خفتن
پس سبح اسم ربک الاعلی و الشمس و ضحیها و مانند آن و اما عصر و مغرب
پس اذا جاء نصر الله و الهیکم التکاثر و مانند آن و اما نماز غداة پس عم یتسائلون
و هل اتیک حدیث الغاشیة و لا اقسم بیوم القیمة و هل اتی علی الانسان حین من
الدهر و همچنین روایت کرده ابو الصباح کنانی ضعیفاً که گفت فرمود ابو عبد الله
الصادق ع که هرگاه بوده باشد شب جمعه پس بخوان در نماز مغرب سوره
جمعه و قل هو الله احد و هرگاه در نماز خفتن باشی در این شب پس بخوان سوره
جمعه و سبح اسم ربک الاعلی پس هرگاه در نماز غداة روز جمعه باشد پس
بخوان سوره جمعه و سوره قل هو الله احد پس هرگاه بوده باشد نماز جمعه پس

بخوان سوره جمعه و منافقین پس هرگاه بوده باشد نماز عصر روز جمعه پس
بخوان سوره جمعه و قل هو الله احد و همچنین روایت کرده عبد الملک
احول ضعیفاً از ابی عبد الله ع که فرمود آن حضرت که کسی که قراءت نکند در
جمعه سوره جمعه و منافقین را پس جمعه از برای او نیست و همچنین روایت
کرده حریز و ربعی مرفوعاً بسوی ابو عبد الله ع ابی جعفر ع که فرمود هرگاه بوده
باشد شب جمعه دوست داشته شده است که خوانده
شود در نماز خفتن سوره جمعه و اذا جاءک المنافقون و در نماز صبح مثل
این و در نماز جمعه مثل این و در نماز عصر مثل این و همچنین روایت کرده علی
بن یقطین صحیحاً که پرسیدم از ابی الحسن الاول که حضرت امام موسی باشد
ع از مردی که بخواند در نماز جمعه بغیر از سوره جمعه عمداً او دانسته فرمود
آن حضرت که باکی نیست باین و همچنین روایت کرده سهل اشعری
حسناً که گفت پرسیدم از ابی الحسن ع از مردی که بخواند در نماز جمعه بغیر
سوره جمعه متعمداً و دانسته فرمود آن حضرت که باکی نیست و همچنین
روایت کرده صباح بن صبیح صحیحاً که گفت گفتم بابی عبد الله ع مردی اراده
کرد که نماز جمعه بگذارد پس خواند سوره قل الله احد را فرمود آن حضرت
که تمام کند آن نماز را دو رکعت پس از سر گیرد نماز جمعه را و همچنین روایت
کرده علی بن یقطین ضعیفاً که گفت پرسیدم از ابی الحسن ع از جمعه در سفر چه
بخوانم در هر دو رکعت فرمود آن حضرت که بخوان در هر دو رکعت قل هو
الله احد و همچنین روایت کرده صحیحاً عبد الله بن سنان از ابی عبد الله ع

که گفت میفرمود آن حضرت در آخر سجده از نوافل بعد از مغرب در
شب جمعه اللّهمّ انّی اسألک بوجهک الکریم و اسألک باسمک
العظیم ان تصلّی علی محمد و آل محمد و ان تغفر لی ذنبی العظیم هفت مرتبه
و همچنین روایت کرده حماد بن عثمان صحیحاً که گفت شنیدم از ابی عبد الله
ع که میفرمود که دوست داشته شده است که خوانده شود در عقب
نماز غداة روز جمعه سوره الرحمن پس فرمود آن حضرت که هرگاه بگویی
فبای آلاء ربکما تکذبان بگو لا بشیء من آلائک ربّ اکذّب و همچنین روایت
کرده محمد بن ابی حمزه صحیحاً که گفت فرمود حضرت ابو عبد الله الصادق ع
که هر که بخواند سوره کهف را در هر شب جمعه خواهد بود کفاره از برای
او از برای آنچه کرده در میان جمعه تا جمعه و همچنین روایت کرده عبد الله
بن سنان صحیحاً از ابی عبد الله ع که گفت شنیدم که میفرمود آن حضرت
در نماز جمعه باکی نیست باینکه بخوانی در دو رکعت او بغیر سوره جمعه و منافقین
هرگاه باشی تو مستعجل و شتاب کار و همچنین روایت کرده یحیی الازرق بیاع
سابری موثقاً که گفت پرسیدم از ابی الحسن ع گفتم مردی نماز جمعه را گذارد
پس خواند در دو سوره سبح اسم ربک و قل هو الله احد فرمود آن حضرت
که مجزیست او را و کافیست و همچنین روایت کرده ابن بابویه ره در فقیه
مرسلاً از مصاحب حضرت امام رضا ع در سفر خراسان که آن حضرت باین
نحو میخوانده و باین عبارت ابن بابویه نقل کرده که افضل آنچه خوانده میشود
در نمازها در شبانروز در رکعت اول الحمد است و انا انزلناه و در رکعت

دوم الحمد است و قل هو الله احد مگر در نماز خفتن شب جمعه پس بدرستی
که افضل آنست که بخواند در رکعت اول از نماز خفتن شب جمعه الحمد و سوره
جمعه و در دوم الحمد و سبح اسم و در نماز صبح و ظهر و عصر روز جمعه در رکعت
اول الحمد و سوره جمعه و در رکعت دوم الحمد و سوره منافقین و جایز است
که بخواند در نماز خفتن شب جمعه و نماز صبح و عصر بغیر سوره جمعه و منافقین
و جایز نیست که بخواند در نماز ظهر روز جمعه بغیر سوره جمعه و منافقین
پس اگر فراموش کنی تو هر دو را یا یکی را از این دو در نماز ظهر و بخوانی غیر این
دو را پس یادت باید پس رجوع کن بسوی سوره جمعه و منافقین مادام
که نخوانده باشی نصف سوره را پس اگر بخوانی نصف سوره را پس تمام کن
سوره را و بگردان دو رکعت سنتی و نافله و سلام بده در دو رکعت و اعاده
کن نمازت را بسوره جمعه و منافقین و تحقیق که روایت شده رخصتی در خواندن
در نماز ظهر بغیر سوره جمعه و منافقین لیکن من استعمال نمیکنم او را و فتوی نمیدهم
باو مگر در حال سفر و مرض و خوف فوت حاجت و در نماز غداة روز دوشنبه
و روز پنجشنبه در رکعت اول الحمد و هل اتی علی الانسان و در رکعت دوم
الحمد و هل اتیک حدیث الغاشیه باید خواند پس بدرستی که کسی که بخواند این دو سوره
را در نماز صبح روز دوشنبه و روز پنجشنبه نگاه میدارد خدای عز و جل او را
از شر این دو روز و حکایت کرده کسی که در صحبت حضرت امام رضا ع بوده
تا خراسان وقتی که بردند آن حضرت را تا آنجا که آنحضرت قراءت میکرد در
نماز خود سورهای مذکوره را چنانکه گذشت اینست آنچه اطال بخاطر رسید و در نظر بود
در باب سوره جمعه و علما را رضوان الله علیهم خلاف بسیار است در باب

وجوب واستحباب قراءة سوره جمعه ومنافقین در نمازهای روز جمعه خصوصاً
ظهر جمعه ونماز جمعه جمعی بوجوب وجمعی باستحباب قایل شده اند واعتقاد این فقیر
هیچ یک از سور واجب نیست در هیچ یک از نمازها بخصوص بلکه تخصیص
بعض سور در بعض نمازها بر سبیل فضل واستحباب است لیکن در فضل و
استحباب تفاوت تمام دارد پس مستحب است در نمازهای مذکوره در اخبار
سوری که مذکور شده در اخبار بر قدر مرتبهٔ مواظبهٔ رسول صلعم وائمه هدی ع و
بر قدر مراتب نصوص وصیغ وارده در اخبار پس آنچه مواظبه بر و بیشتر شده
تاکیدش بیشتر است وآنچه بلفظ امر است تاکیدش بیشتر است از آنچه
بلفظ فعل غیر امر است وآنچه در نماز واجبیست تاکیدش بیشتر است از
آنچه در نماز سنتی است وآنچه در وجمع شده تاکیدات آکد است از آنچه جمع
نشده در و ومؤکدتر از همه سوره جمعه ومنافقین است در ظهر جمعه واشد
تاکیداً از کل اینها بمرتبه که اگر ترک کند وفوت شود سنت است نماز را اعاده
کند ونماز که در وست قصد نافله کند ودو رکعتی سلام بدهد چنانچه در اخبار گذشت
سورهٔ جمعه ومنافقین است در نماز جمعه واین همه از سیاق اخبار گذشته
ظاهر است باندک تاملی وتفصیلش در مقامی دیگر مذکور است چنانکه ما در
کتاب جامع الاخبار و الفتاوی ذکر کرده ایم لیکن احوط ودین داری اقتضاء
آن میکند که بنهجی که در اخبار مذکوره وارد شده عمل شود تا تاسی به پیروی ائمه هدی
ورسول مصطفی شده باشد که بان فرموده اند الا متابعت ایشان پس سور چنانچه
در اخبار وارد شده وذکر شد در نمازهای مذکوره در اخبار باید که خوانده شود ومواظبه
کرده شود وفقنا الله وایاکم للعمل بما یرضیه ولما یحب ویرضی من القربات

انه ولی الخیرات

انه ولی الخیرات بسم الله الرحمن الرحیم یسبح لله ما فی
السموات وما فی الارض الملک القدوس العزیز الحکیم آیهٔ اولست وصفات
چهارگانه در قراءة مشهوره بکسر است وبرفع نیز قراءة شده تا رفع بر مدح باشد وخبر
مبتدا محذوف باشد گویا گفته شده که هو الملک القدوس العزیز الحکیم وبنصب
نیز صاحب کشاف تجویز کرده و وجه دانسته بنا بر مذهب خودش که قراءات
را بوحی نمیداند وبرای قرا نسبت داده ولهذا میگوید این قراءت سبع است
یعنی تسبیح وتنزیه میکند مر خدای را واو را پاک میگرداند از جمیع نقایص هرچه در
آسمانها وهرچه در زمین است واین کنایت است از جمیع اشیا چنانکه گویند
[illegible] فلکیات ومراد فلک است با آنچه در وست وعنصریات ومراد عنصر
است با آنچه در وست از مرکبات پس لازم نیاید که سموات وارض تسبیح
خدا کنند وتسبیح قولی میباشد وحالی میباشد وتسبیح هرچه مخلوقست من حیث المخلوقیة
تسبیح حالیست زیرا که شهادت میدهند همه مخلوقات بوحدانیت الهی وبر قادری
او با آنچه ترکیب کرده در ایشان از بدایع حکمت وعجایب صنعت که دالست
بر آنکه خدای عزوجل قادر وحی وسمیع وبصیر وحکیم است بلکه آفرینش ایشان دلیل
است بر تقدیس او وبر آنکه او از صفات ناقصهٔ مخلوقات بری وعریست
زیرا که خالق از جنس مخلوق نمی تواند بود ومحالست ودر بعض جاها سبّح و
در بعضی یسبّح واقع شده از جهت اشارت بآنکه تنزیه او دایمی است در ماضی
ودر مستقبل خصوصاً مضارع که اشارت باستمرار تجددی است وآنکه تسبیح او
آناً فآناً صادر میشود از مخلوقات چنانکه آناً فآناً فیض هستی ووجود از جناب مقدس
فایض میشود بر مخلوقات ودوام فیض علت دوام تسبیح است بلکه عین تسبیح

الملک یعنی که اوست پادشاه علی الاطلاق وقادر بر تصرف در ارضین و سماوات
و قدوس است که بری و منزه و مقدس است از آفات و صفات جهل و امکان
و نقصان که لازمهٔ مخلوقات است زیرا که چنانکه ذوات مخلوقه مخلوقند صفات
ایشان نیز مخلوقند و خالق از جنس مخلوق محالست که باشد و عزیز است یعنی غالب
و قاهر و قادر است بر جمیع اشیا و چیزی از تحت قهر و غلبهٔ او بدر نیست و حکیم
است یعنی عالمیست که خلق اشیاء بر وفق حکمت و مصلحت کرده و هر چیزی
را در جای خود و باندازهٔ خود خلق کرده و قهر و غلبهٔ او باعث خروج از حکمت و مصلحت
نشده هو الذی بعث فی الامیین رسولا منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکیهم و یعلمهم
الکتاب والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضلال مبین آیه دویمست و اینکه صاحب
تفسیر کواشی گفته که دوست نمیدارم وقف برین زیراکه و آخرین عطف است
بر سابق موافق سجاوندی که درین موضع لا نوشته موافق شرع و فتاوی شرعیه نیست
بلکه محض خواهش قرا است بنا بر ناتمامی کلام و متمم بودن الا احوال آخر کلام سابق
را و امی منسوب است بامة العرب که نه چیزی میتوانستند نوشت
و نه چیزی خوانده بودند در میان طوایف خلق و جمعی نقل کرده اند که اول نوشتن در
طایف بهم رسید و ایشان فرا گرفته بودند نوشتن از اهل حیره و اهل حیره فرا گرفته
بودند از اهل انبار و روایت کرده علی بن ابراهیم صحیحا علی رأینا وحسنا علی المشهور از
پدرش از ابن ابی عمیر از معویة بن عمار از ابی عبد الله ع در قول خدای عز و جل هو
الذی بعث فی الامیین رسولا منهم که فرمود آنحضرت که عرب کتابت میکردند و
لیکن نبود با ایشان کتابی از نزد خدای عز و جل و مبعوث نشده بود بسوی ایشان
رسولی پس نسبت کرد خدای عز و جل ازین جهت ایشان را بامیین از روی تجوز نه
بحقیقت پس قول صاحب کشاف و مجمع البیان که بر حقیقت حمل کرده اند خوب نباشد

وهمچنین قول

وهمچنین قول قاضی که گفته بواسطه آنکه اکثر عرب لا یقرا و لا یکتب بودند و فی الامیین
نیز قراءت شده بحذف یاء انسبت یعنی اوست خدایی که فرستاد در امیین یعنی
عرب که همه امی بودند و کتاب نداشتند و پیغمبری بایشان نفرستاده بود موافق
خبر یا همه امی بودند و کتابت و خواندن در میان ایشان نبود یا همه امی بودند و منسوب
بام القری که مکه باشد بودند رسولی از ایشان که محمد صلعم باشد از ایشان بود یعنی نسبش
نسب ایشان بود و از جنس ایشان بود چنانکه خدای عز و جل میفرماید که لقد جاءکم
رسول من انفسکم عزیز علیه یعنی رسولی که از نفس ایشان بود آمد اشان را یا از ایشان
بود یعنی همچنین که ایشان امی بودند آنحضرت نیز امی بود چنانکه در خبر آمده که من
مبعوث میکنم کوری را در میان کوران و امی را در میان امیان و اینکه حضرت
چیزی نه نوشته و نخوانده بود و تعلیم از کسی نگرفته بود آیتی و معجزه بود که خبر از آسمان
و زمین و قرون ماضیه و امم سابقه میداد و باعث روشنی کور دلان اهل شرک
و ضلالت بود و خدای عز و جل این بعث را نعمتی گرفته و منت نهاده که هو الذی
گفته از جهت آنکه یقین است که رسول قومی هرگاه از آن قوم باشد و بیگانه نباشد
نعمتی خواهد بود نسبت بآن طایفه کو آن طایفه قدر آن نعمت را ندانند و وجهی
که صاحب مجمع البیان گفته که بواسطهٔ آنکه موافق بشارت کتب و انبیاء سابقه باشد و
ابعد باشد از توهم استعانت بحکم متلوه در کتب سابقه در اخبار امم ماضیه و سنن
خالیه خالی از خلل نیست چنانکه ظاهر است بادنی تامل در عدم نعمت بودن این امور
یتلوا علیهم آیاته یعنی که میخواند بر ایشان آیات الله را که عبارت از قرآن مشتمل
بر حلال و حرام و حج و احکام است و یزکیهم و پاک میکرداند ایشان را از کفر و ذنوب
و شرک و خبائث جاهلیت و یعلمهم الکتاب والحکمة و تعلیم میدهد ایشانرا کتاب
که قرآن باشد و حکمت که عبارت از سنت سنیه آن حضرت باشد که مجموع

انکه صح

حکمت نظری و معارف آلهی و نصایح و مواعظ و اسرار مبدا و معاد و حکمت عملی و
اعمال و عبادات و اخلاق عملی باشد و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین این اِنْ
اِنْ مخففه از مثقله است و لام لفی ضلال دلیل است براین و بعضی گفته اند که اِنْ
اِنْ نافیه است و لام بمعنی اِلّا است و این بسیار بعید ست یعنی و بدرستی و تحقیق
که این عرب بودند از پیش بعثت آن حضرت بسوی ایشان هر آینه در ضلالت
و گمراهی عظیمی ظاهری هویدا و عدولی از حق که از ان عظیمتر نباشد یا آنکه و نبودند
ایشان از پیش از بعثت آن حضرت مگر در ضلالت عظیم هویدا و آخرین منهم
لما یلحقوا بهم و هو العزیز الحکیم آیه سیم است و آخرین عطف است یا بر امیین
و مجرور است یا بر فی ... بر سر شکل در می آید یا بر هم در یعلمهم و منصوبست یا مفعول
یعلم باشد و بنابر اول یعنی مبعوث کرد خدای عزوجل آنحضرت را در امیین که عبارت
از صحابه باشد و در آخرین که عبارت از هر کس باشد که مؤخر و بعد از صحابه است
تا روز قیامت که از ایشانند و لاحق نشده اند هنوز بصحابه در زمان و در فضل و سابقه
در اسلام یا آخرین عبارت از عجم است و امیین عبارت از عرب و هر که تکلم
بلغة عرب نکند عجم است بواسطه آنکه حضرت رسول صلعم مبعوث شده بر کسی
که مشاهده آن حضرت کرده و هر کس که بعد از ایشان بوده از عرب و عجم و باین
نحو روایت شده از حضرت باقر ع و روایت شده از حضرت رسول صلعم که خواندند
این آیه را و پس گفته شد با آن حضرت که کیستند این جماعت پس بلند کرد حضرت
رسول صلعم دست مبارک خود را و زد بر شانه سلمان و فرمود که اگر ایمان در ثریا
باشد هر آینه در می یابد او را مردانی ازین جماعت و بنابرین منهم واقع شده از جهت
که هر گاه ایشان مسلمان شدند خواهند گشت از جمله عرب و صحابه مسلمانان بنابر خبری
که مسلمین همه ید واحدند بر ما سوای خود و امة واحده اند گو مختلف باشد اجناس ایشان
چنانکه خدای عزوجل فرموده که مؤمنین بعضی اولیاء بعض اند و هر که ایمان بیاورده بآنحضرت

پس نیست

پس نیست از کسانی که داخل آخرین منهم باشد زیرا که اگرچه از جمله امت دعوت
است جمیع خلایق کافر و مؤمن لیکن امت اجابت نیست مگر مؤمن و آخرین البته
از جمله امت اجابت اند بدلیل یعلمهم و یزکیهم زیرا که کسی که مؤمن نباشد هرگز
البته حضرت تعلیم او نکرده و تزکیه او نکرده و بنابر ثانی که عطف بر هم باشد معنی چنین
خواهد بود و تعلیم کرد امیین را و آخرین را و چون تعلیم کرد اولین را آنحضرت
و اولین تعلیم کردند آخرین را و آخرین آخرین را تا آخر الزمان پس گویا آنحضرت
تعلیم کرده همه را زیرا که اصل اوست و هو العزیز الحکیم یعنی و اوست عزیز و غالب
بر همه اشیاء که مغلوب نمیشود و حکیم است در اینکه تمکین کرده شخصی امی را در
امر عظیمی چون رسالت کافه خلق و خاتم الرسل کرده او را و برگزیده او را از میان
همه خلایق ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذو الفضل العظیم آیه
چهارم است یعنی این فضل که عبارت از نبوة باشد که مخصوص ساخته حضرت
رسول را صلعم با و از میان جمیع خلق فضل خدای عزوجل و عطای اوست یؤتیه
من یشاء که عطا میکند خدای عزوجل او را بهر که خواهد از بندگان خود بر وفق
حکمت و مصلحت خود از بندگانی که لیاقت و استعداد و قابلیت رسالت و تحمل
اعباء نبوة خصوصاً چنین نبوتی داشته باشند نه بهر کس بر سبیل گزاف
و اتفاق و الله ذو الفضل العظیم و خدای عزوجل صاحب فضل عظیم و لطف جسیم
است اما بشرطها و شروطها که از انجمله قابلیت بنده است بعبادت و اطاعت
او امر آلهی و خود را ما خلاص در عرضه فضل و رحمت در آورده باشد لا یشفع
عنده الا لمن اذن له و دیگر مثل پا برهنه کثیف خلج را در صدر مجلس علماء پاکیزه لطیف
طبع لطیف لباس نشانیدن نباشد که کم از تخته کلاهی نیست و لهذا خود [illegible] ابا
از نشستن میکند روایت [illegible] ابن ابی عمیر حسناً علی المشهور و صحیحاً علی رأینا از هشام
کرده صح

یا آنکه این فضل که بعثت
رسولی از جنس عرب
باشد بر ایشان صح

آنکه صح

وابی ایوب جمیعًا از حضرت صادق عم که آمدند فقرا بخدمت رسول خدا صلعم
پس گفتند یا رسول الله صلعم بدرستی که اغنیا از برای ایشان هست چیزی که آزاد
کنند بنده در راه خدا و ما را نیست و از برای ایشان چیزی هست که باو حج کنند
و نیست از برای ما و هست از برای ایشان چیزی که تصدق کنند و نیست از
برای ما و هست از برای ایشان چیزی که جهاد کنند و نیست از برای ما پس
فرمود آنحضرت که هر کس تکبیر خدا بکند و الله اکبر صد مرتبه خواهد بود افضل
از آزاد صد بنده و هر کس تسبیح کند خدای را و سبحان الله بگوید صد مرتبه
خواهد بود افضل از راندن صد شتر بدنه در حج و هر کس حمد خدا کند و الحمد لله
بگوید یا چیزی که مفید حمد خدا باشد به عبارت که باشد صد مرتبه خواهد بود افضل
از صد اسب مکمل با زین و لجام و ~~سلاح~~ مرد سوار در راه خدا و جهاد و هر کس
بگوید لا اله الا الله صد مرتبه خواهد بود افضل مردم از حیثیت عمل آن روز مگر کسی
که زیاد گفته باشد فرمود حضرت صادق عم که پس رسید این حدیث باغنیاء
پس ایشان نیز این اذکار را بجا آوردند فرمود آن حضرت که پس برگشتند
فقرا بخدمت رسول خدا صلعم پس گفتند یا رسول الله که بتحقیق رسید اینکه شما
فرموده اید باغنیا پس ایشان نیز بجا آوردند او را و ایشان را افضل زاید ماند
بر ما پس فرمود آنحضرت در جواب فقرا که ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء

(حاشیه: بگوید صلعم / کردن صلعم)

مثل الذین حملوا التورية ثم لم یحملوها کمثل الحمار یحمل اسفارًا بئس مثل
القوم الذین کذبوا بآیات الله والله لا یهدی القوم الظالمین

آیه پنجم است اسفار جمع سِفر است و سِفر کتاب است از جهت آنکه
سفر بمعنی کشف و اظهار است و کتاب کشف از معنی می کند یا اظهار او و ازین جهت
او را سفر نامیدند میگویند سَفَرَ الرجل عمامته هرگاه بگشاید و کشف کند او را و سفرت

المراة عن وجهها

المراة عن وجهها فهی سافرة هرگاه بگشاید زن روی خود را و ازین باب است
نیز اسفار صبح بمعنی روشن شدن و طالع شدن صبح و اسفارًا درین موضع بمعنی
کتبًا عظامًا است زیرا که تنوین اسفارًا از تنکیر او از جهت تعظیم است یعنی کتبًا عظامًا کبارًا صح
و بئس مثل القوم دو احتمال دارد یکی آنکه مثل القوم فاعل بئس باشد و مخصوص بذم الذین
کذبوا باشد بتقدیر مثل الذین کذبوا پس مثل را حذف کردند که مضاف باشد و الذین
را بجای مضاف گذاشتند و مضاف الیه مجرور را معرب ساختند باعراب مضاف
که رفع است و دوم آنکه الذین کذبوا صفة القوم باشد و مخصوص بذم محذوف باشد
باین تقدیر که بئس مثل القوم الذین کذبوا بآیات الله مثلهم یا آنکه مثل القوم الذین
مخصوص بذم باشد و فاعل بئس محذوف باشد ای بئس المثل مثل القوم الذین
یا بئس مثلًا مثل القوم الذین کذبوا بآیات الله و یحمل اسفارًا نیز دو احتمال دارد یکی
آنکه یحمل حال باشد و عامل در و معنی مثل باشد و دوم آنکه این جمله یحمل اسفارًا صفة الحمار
باشد و جمله اگرچه در حکم نکره است لیکن الحمار نیز در حکم نکره است جهت آنکه الف
و لام عهد ذهنی است مثل اللئیم در قول حضرت امیر که و لقد امرّ علی اللئیم یسبنی و حُمّلوا
بتشدید و مجهول قراءت مشهوره است و حَمَلوا ثلاثی مجرد معلوم نیز قراءت شده
و مثل حال و صفت است مثل الذین حُمّلوا التورية یعنی مثل و حالت عجیبه جماعتی که
مُحَمَّل و مُکَلَّف شدند توریه را یعنی بجبر بر کردن ایشان کذا ~~[illegible]~~ بتعلم توریه و عمل بآنچه
در توریه است و این اشارت است بآنکه یهود عمل بتوریه و تحمل میثاق توریه
را نیز برغبت و اعتقاد و صدق میکردند و این اشاره در غایت لطف است ثم لم یحملوها
پس بر هم داشتند آن توریه را و حمل او نکردند زیرا که عمل نکردند بآنچه در توریه بود که
اگر عمل میکردند باو بایستی ایمان بیاورند بحضرت رسول صلعم که در توریه امر باو شده بود
پس هرگاه عمل باو نکردند و اگرچه حفظش کردند و تعب کشیدند در تدوین او پس
گویا حمل او نکردند و بنا بر قراءت حَمَلوا مخفف معنی اینست که حمل کردند ظاهرًا او را حمل

نکردند در حقیقت زیرا که عمل نکردند باو کمثل الحمار یحمل اسفارا یعنی حالت عجیبهٔ یهود
مثل حالت عجیبهٔ دراز گوشی است که بار کنند بر و کتب کبار عظام و او تعب و مشقت
برداشت آن کتب کشد و منتفع نشود بآنچه در آن کتب است از علم و معرفت
تشبیه کرده خدای عز و جل یهود را در آنکه متحمل توراة شده اند و قرآء توریة و
حفاظ او آنچه در وست هستند و مع هذا عمل نمیکنند باو و منتفع نمیشوند بآیات
او که اگر منتفع میشدند ایمان می آوردند زیرا که نعت رسول و بشارت باو مزبور
است در و حمار در عدم انتفاع که حامل کتب باشد و محمل الاسفار نیز قرائتی
شده و این مثل است از برای هر که بداند و عمل بدانش خود نکند و هر که
عمل نکند خواه بداند و خواه انکار کند تفاوت نخواهد داشت و بنابرین چنانچه
صاحب مجمع البیان می گوید هر که تلاوت قرآن بکند و نفهمد معنی او را و اعراض
کند از فهم او اعراض کسی که محتاج بسوی فهم او نیست این مثل مثل او نیز خواهد بود
و اگر حفظ قرآن بکند و در صدد فهم معنی او باشد و طالب فهم معنی باشد از اهل این
مثل نخواهد بود بئس مثل القوم الذین کذبوا بآیات الله یعنی بد احال قومی آنچنان
قومی که تکذیب کردند آیات الله را یعنی بد قومی اند یهود که تکذیب کردند آیات که در
توریة را که دال بودند بر نبوة محمد صلعم و مراد ذم یهود است بعدم ایمان که صریح
است امر بایمان باو در توریة و الله لا یهدی القوم الظالمین یعنی و خدای عز و جل هدایت
نمیکند و الطاف خاصه بجا نمی آورد نسبت بقومی که ظالم اند بر نفس خود و بر دیگران
بجهت آنکه خود ایمان نمی آورند و با آنکه در توریة دیده اند نعوت آن حضرت را
و امر بایمان او مانع ایمان دیگران نیز میشوند بسبب انکار کردن نعوت رسول
در توریة و توریة بمعنی او ضیاء و نور است بصریین گفته اند که اصل او وَوْرِیَة
است بر وزن فَوْعَلَة از وَرِیَ الزند است بمعنی جست شراره قلب کردند

واو اول او بیاء توریة شد قل یا ایها الذین هادوا ان زعمتم انکم اولیاء
لله من دون الناس فتمنوا الموت ان کنتم صادقین آیة ششم است
ای یهود میگویند اذا تهود یعنی هرگاه یهود شود و خود را یهود بنامد و زعم تولیت
گاه از ظن یا علم برخیزد و لهذا گردیده از باب ظن و علم تجوزاً و اولیا جمع ولی است
و او بمعنی سزاوار نصرت و یاری است و خدا ولی مومنان است و مومن ولی الله
است باین معنی و ازین جهت و تمنی آرزو است خواه ممکن و خواه محال و لیت
کان کذا نیز همین معنی دارد یهود میگفتند ما اولیاء خدا و احباء خداییم و ما ابناء
الله و فرزندان انبیاء خداییم و علی بن ابراهیم نقل کرده که در توریة مکتوب است
که اولیاء خدا تمنی و آرزوی مرگ میکنند پس خطاب شد بحضرت رسول صلعم
که بگو ای محمد که ای جماعتی که یهود شده اید و خود را یهود نامیده اید اگر گمان می برید
که شما اولیاء خدا و انصار خدا و خدا انصار شما است پس آرزوی مرگ
کنید بر خدا تا او شما را نقل کند بمیرانیدن بزودی بسوی محل کرامت که وعده
کرده بشما که بهشت باشد اگر شما راست گویانید که ابناء الله و احباء خداییم
و اولیاء اوییم چنانکه در توریة شما نوشته شده که اولیاء خدا آرزوی مرگ
میکنند و قراءت فتمنوا الموت بکسر واو نیز شده تشبیه بلو استطعنا
و لا یتمنونه ابداً بما قدمت ایدیهم و الله علیم بالظالمین آیة هفتم است
و فرقی نیست میان لا و لن در آنکه هر یک از برای نفی در استقبال اند الا
آنکه در لن تاکیدی و تشدیدی هست که در لا نیست و لهذا یک مرتبه نفی تمنی
ایشان بلفظ لن و لفظ تاکید واقع شده در جای دیگر بعبارت لن یتمنوه و یک
مرتبه بدون تاکید و بلفظ لا واقع شده چنانکه درینجا واقع شده که و لا یتمنونه
یعنی و ایشان آرزو نخواهند کرد مرگ را بسبب آنچه پیش داشته است
دستهای ایشان از کفر و معاصی و بسبب علم ایشان بکذب خود شان که اولیاء

خداانند و علم ایشان که بازگشت ایشان در آخرت بعذاب و جهنم است
و این یکی از معجزات آن حضرت است صلعم که خبر داده بانکه ایشان آرزوی
مرگ نخواهند کرد و دلالت کرد بصدق آن حضرت و کذب ایشان و چنان
بود حال که آن حضرت خبر داد و روایت شده که حضرت رسول صلعم فرمود
که قسم بانکسی که نفس محمد در قبضهٔ قدرت اوست که نمیگفت و آرزو نمیکرد
مرگ را احدی از ایشان الا آنکه گلوگیر میشد باب دهن خود و می مُرد پس
اگر ایشان یقین نداشتند بصدق رسول خدا صلعم هر آینه آرزوی مرگ میکردند
ولیکن ایشان علم داشتند که اگر آرزو میکردند هر آینه می مُردند در ساعت
و میرسید بایشان عذاب ابد پس آرزو نتوانستند کرد احدی از ایشان
والله علیم بالظالمین و خدای عز و جل عالم و داناست بافعال و احوال ظلم
کنندگان بر نفس خود و بر غیر خود بسبب انکار نبوت سید المرسلین
و انکار اوصاف او در توریة قل ان الموت الذی تفرون منه فانه ملاقیکم ثم
تردون الی عالم الغیب والشهادة فینبئکم بما کنتم تعملون آیه هشتم است
و دخول فا در خبر که فانه ملاقیکم باشد بنابر آنست که الموت الذی که صفت و
موصوف است متضمن معنی شرط است و فرق نیست میان آنکه
الذی خود مبتدا باشد یا صفت مبتدا باشد در تضمن معنی شرط بواسطه آنکه
صفت و موصوف بمنزله کلمه واحده اند و فرق بعض میان این دو و لزوم فا
در خبر یکی دون دیگری تحکم محض است و چون الذی صفت است پس
خواه موصوفش مذکور باشد و خواه نه یک حکم دارد و جمعی گردانیده اند
الذی را خبر الموت باین معنی که ان الموت هو الذی تفرون منه و فانه ملاقیکم
را اهل جمله مستأنفه و کلام مستقل خود گرفته اند چنانکه در قرائت زید بن علی عم
واقع شده که انه ملاقیکم بدون فا و در قرائت ابن مسعود واقع شده ملاقیکم

و جمعی فا را بنابرین نیز عاطفه گرفته اند صح

بدون فا انه یعنی بگو یا محمد صلعم که بدرستی که مرگی آنچنان مرگی که شما میگریزید از وی و از
آرزوی او [illegible] و از اسباب او مثل جهاد پس بدرستی که او ملاقات میکند
شما را و فرو نمیگذارد شما را و نفع ندارد گریز شما و در خواهد یافت شما را و جمعی
گمان کرده اند که فرار از مرگ باعث تاخیر او بوقت دیگر میشود پس فرار سبب
ملاقات نباشد و لهذا فا را زایده گرفته اند و این باطل است زیرا که خدای عز
و جل گردانیده فرار را سبب ملاقات از مبالغه در ملاقات مرگ که فرار که
سبب عدم ملاقات است سبب ملاقات میشود فکیف عدم فرار و بحث
در اصل مرگ است و تاخیر و عدم تاخیر او دخل بمبحث ندارد قیامت گرچه دیر
آید باید و اشارت باین معنی کرده امیر المؤمنین عم که فرموده هر مردی ملاقات
خواهد کرد چیزی را که از و میگریزد و اجل و مرگ مساق و محل راندن هر نفس
است و گریختن از و موافاة و رسیدن باوست ثم تردون الی عالم
پس بعد از مرگ بازگشت خواهید کرد بسوی خدایی که عالم و داناست
غیب و سر شما را و شهادة و ظاهر و آشکار شما را در روز قیامت پس
خبر خواهد داد شما را بآنچه کرده اید در دار دنیا و جزا خواهد داد شما را بر کارهای
شما از عقاب بحسب اعمال ناشایست که کرده اید سؤال اگر کسی گوید
که مؤمنین نیز مکروه میدارند مرگ را و آرزوی مرگ نمیکنند و اولیاء خدا اند
هستند جواب گوییم که جواب در کلام ائمه اطهار وارد شده چنانچه روایت
کرده عبد الصمد بن بشیر از بعض اصحاب خود از حضرت صادق عم که گفتم
اصلحک الله کسی که دوست دارد لقاء خدا را خدا نیز دوست میدارد
لقاء او را و کسی که دشمن میدارد لقاء خدا را خدا نیز دشمن میدارد لقاء او را
حضرت فرمود که بلی چنین است گفتم پس والله قسم که ما بدرستی که مکروه
میداریم مرگ را پس فرمود آنحضرت که نیست چنین که تو دانسته

از ترس آنکه بگیرد شما را بوبال گناه صح

فینبئکم بما کنتم صح

کردارهای

ورفتهٔ نیست این مکر وقت معاینهٔ مرگ هرگاه به بیند آن چیزی را که دوست
میدارد پس نیست چیزی در آن وقت دوستتر بسوی او از اینکه قدم پیش
نهد و درگذرد از دنیا و خدا دوست میدارد لقاء او را و او دوست میدارد
لقاء خدا را درین هنگام و هرگاه به بیند چیزی را که مکروه میدارد در وقت
معاینهٔ مرگ مثل یهود مکذبین پس نیست چیزی دشمنتر بسوی او از
لقاء خدا و خدا نیز دشمن میدارد لقاء او را یا ایها الذین آمنوا اذا نودی
للصلوة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع ذلکم خیر لکم ان
کنتم تعلمون آیهٔ نهم است و الجُمْعة بضم جیم و سکون میم و الجمعة بضمتین ضمهٔ
جیم و میم هر دو قراءت شده و این هر دو مصدر است بمعنی اجتماع
یا ساکن المیم بمعنی مجتمع فیه است مثل ضُحْکَة بسکون که آنچیزیست که مضحوک منه
و قراءة مضموم المیم بنابرین مُثَقَّل ساکن المیم خواهد بود و بفتح میم و ضم جیم نیز قراءة
شده و این قراءة ثالثه است و بنابرین یوم الجمعة بمعنی یوم وقت جامع
است مثل ضُحَکَة بضم ضاد و فتح حاء از برای کسی که میخندد بسیار و اول کسی که
او را یوم الجمعة نامیده کعب بن لوی است و پیش از و یوم العَروبة میگفتند
یا یوم الجمعة گفتند در وقتی که چهل نفر جمع شدند در نزد سعد بن زراره و نماز گذاردند
چنانکه گذشت پس نام میدند او را یوم الجمعة از جهت اجتماع ایشان در و
مِنْ در من یوم الجمعة بمعنی فی است چنانکه صاحب کواشی گفته یا بیان اذا است
در اذا نودی و تفسیر اوست و صاحب کشاف گفته ندا اذان است و دیگر
گفته که گفته اند یعنی علماء عامه که مراد باو اذانست نزد نشستن امام بر
منبر چنانکه صاحب مجمع البیان باین معنی تفسیر کرده و بعد ازین هر دو نقل کرده
اند که رسول الله صلعم را یک مؤذن بود که آن بلال ابن شد پس هرگاه
رسول خدا صلعم می نشست بر منبر اذان میگفت آن مؤذن بر در مسجد

مثل عُسْرَة و عُسُرَة که مثقل اوست صح

پس هرگاه

پس هرگاه فرو زمی آمد آن حضرت از منبر اقامت میگفت آن مؤذن
از برای نماز پس بعد از آن [illegible] ابابکر و عمر نیز برین منوال سلوک
کردند تا زمان عثمان که مردم بسیار شدند و منازل دور شد زیاد کرد
عثمان مؤذن دیگر پس امر کرد باذین اول بر بام خانه که داشت در بازار که او را
زوراء میگفتند پس هرگاه می نشست عثمن بر منبر اذان میگفت مؤذن دوم
پس هرگاه فرو زمی آمد از منبر اقامت میگفت از برای نماز پس عیب نکرد برو
کسی از امت درین فعل و نیز نقل کرده صاحب کشاف از بعضی که خدای عز و جل باطل کرد
قول یهود را در سه امر اول آنکه افتخار کردند در آنکه اولیاء الله و احباء اویند پس
تکذیب کرد خدای عز و جل ایشان را درین قول که آرزوی مرگ کنید اگر صادقید
دوم آنکه فخر کردند باینکه اهل کتابند و عرب را کتاب نیست پس در رد این
تشبیه کرد خدای عز و جل ایشان را بحماری که حامل کتاب باشد در عدم انتفاع بکتاب
پس کتاب بایشان کلا کتاب باشد و سیم آنکه فخر کردند باینکه ایشانرا سبت
هست و مسلمانان را سبت نیست یا مثل او پس رد این فخر کرد خدای عز و جل
باینکه مشروع کرد از برای ایشان جمعه را در مقابل سبت ایشان و باز نقل کرده
بطریق عامه از رسول صلعم که فرمود که بهترین روزی که طلوع کند در و آفتاب
روز جمعه است در و خلق کرده شده حضرت آدم عم و در و داخل بهشت شده
و در و فرو فرستاده شد بسوی زمین و در و قیام قیمة و ساعت خواهد شد و
این روز نزد خدای عز و جل روز مزید است و باز روایت شده از آن حضرت
که آمد مرا جبرئیل عم و در کف او بود آئینهٔ سفید و فرمود که این جمعه است که عرض
میکند بر تو خدای عز و جل تا بوده باشد از برای تو عید و از برای امت تو بعد از تو و
او سید روزهاست نزد ما و ما او را میخوانیم تا آخرت روز مزید و باز روایت

کرده صح

کرده در کشاف از آن حضرت که فرموده بدرستی که مر خدایرا در هر شب جمعه ششصد
هزار آزاد کرده شده است از آتش دوزخ و از کعب روایت شده که بدرستی
که خدای عزوجل تفضیل کرده از شهرها مکه را و از ماهها ماه رمضان را و از روزها
روز جمعه را و فرموده آنحضرت که کسی که بمیرد در روز جمعه می نویسد خدای عزوجل از
برای او اجر شهیدی و نگاه داشته می شود از فتنه قبر و در حدیث است که هرگاه
روز جمعه شود می نشینند ملائک بر درهای مسجد و بدستهای ایشانست صحیفها
از نقره و قلمها از طلا می نویسند اول پس اول بر مراتب ایشان و بود راهها
در ایام سلف سابق وقت سحر و بعد از فجر پر و مملو از جماعت سحرخیزان بسوی جمعه
میرفتند با چراغها و گفته اند بعضی اول بدعتی که حادث شد در اسلام ترک
بکور و سحرخیزی بود بسوی نماز جمعه و از ابن مسعود نقل کرده اند که بکور کرد بعد
از سه نفر که سبقت کرده بودند او را پس غمگین شد و شروع کرد بعتاب
با نفس خود و میگفت می بینم ترا چهارم چهار کس و نیست چهارم چهار کس
ببعید و صاحب سعادت و اقامت جمعه نمی باشد نزد ابوحنیفه مگر در مصر جامع
بواسطه قول آنحضرت که نیست جمعه و نه تشریق و نه فطر و نه اضحی مگر در مصر
جامع و مصر جامع آنست که اقامت کرده شود در و حدود و نافذ شود در و
احکام و از شروط او امام است یا کسی که قایم مقام امام باشد بواسطه قول آن
حضرت که پس کسی که ترک کند جمعه را و حال آنکه بوده باشد از برای او امام
عادلی یا جایری تا آخر حدیث و قول آنحضرت که چهار چیز است که بسوی ولاة است
فی و غنایم و صدقات و حدود و جمعات پس اگر امامت کند مردی بغیر اذن
امام یا کسی از ولاة از قاضی یا صاحب شرطه که عسسان و پاسبانان شهر باشند
جایز نیست نماز او و پس اگر بوده باشد استیذان پس اجتماع کنند خلق بر
واحدی پس نماز بگذارد با ایشان جایز است نماز او و این نماز جمعه منعقد

میشود بسه نفر

میشود بسه نفر سوای امام این بود مذهب ابوحنیفه و نزد شافعی منعقد نمیشود
مگر بچهل نفر و نیست جمعه بر مسافرین و بندگان و زنان و بیماران و زمین گیران
و بر کوران نزد ابوحنیفه و نه بر شیخ آنچنان شیخی پیری که راه نرود مگر بعصی
کشی و منعقد میشود جمعه بدو کس سوای امام نزد ابویوسف و منعقد میشود
بیک کس مثل سایر جماعات نزد حسن و داود و منعقد میشود نزد اهل البیت
و امامیه بهفت کس و در بعض اخبار ائمه اطهار و اقوال فقهاء امامیه نیز پنج کس
واقع شده و واجب نیست نزد ایشان بر مسافر و مریض و اعمی و اعرج و زن
و شیخ هم که حرکت نداشته باشد و بنده و کسی که بر سر زیاده از دو فرسخ باشد
تا جامع و قراءت کرده عمر و ابن عباس و ابن مسعود و غیر ایشان فامضوا
بجای فاسعوا و همچنین روایت شده این قراءت از علی بن ابی طالب
و از حضرت باقر و صادق ع و ابن مسعود گفته که اگر میدانستم اسراعی و سعیی که دویدن
باشد هر آینه میدویدم تا آنکه می افتاد ردای من از دوش من و همچنین حسن گفته
که نیست این سعی و دویدن بر قدمها و حال آنکه نهی شده از آمدن بنماز مگر آنکه بر
ایشان باشد سکینه و وقار و آرام دل و آرام تن و لیکن سعی و دویدن بدل و نیة
و خشوع است و از عمر نقل کرده اند که شنید که مردی قراءت میکرد فاسعوا الی
ذکر الله پس گفت که یاد تو داده چنین گفت ابی بن کعب پس گفت همیشه
ابی قراءت میکند منسوخ را اگر می بود فاسعوا نه فامضوا هر آینه می دویدم تا
می افتاد ردای من و بعضی گفته اند مراد بسعی معنی لغوی مشهور که دویدن باشد نیست
بلکه مراد قصد و میانه روی است … و سعی تصرف است در هر عمل و از اینجاست
فلما بلغ معه السعی و ان لیس للانسان الا ما سعی و علی بن ابراهیم نقل کرده از ابی
الجارود از حضرت باقر ع در آیه یا ایها الذین آمنوا اذا نودی که فرمود آنحضرت
که اسعوا یعنی امضوا و گفته میشود اسعوا یعنی عمل کنید بسرعت عملهای جمعه را
که آن گرفتن شارب است و کندن زیر بغلها است و چیدن ناخنهاست و

غسل است و پوشیدن انظف و پاکیزه ترین جامهاست و خوشبویی کردنست
از برای جمعه پس این سعی است میفرماید خدای عز و جل و هر کس اراده آخرت
داشته باشد و سعی کند از برای آخرت سعیش را و حال آنکه مومن باشد تا
اینجا کلام باقر علم الاولین و الآخرین بود پس بنا برین معنی آیه چنین خواهد بود بعد
از آنکه خطاب بمومنین کرده که ای جماعتی آنچنان جماعتی که ایمان آورده اید هر
گاه ندا کرده شود از برای نماز در روز جمعه که عبارت از اذان نماز جمعه باشد
در وقت نشستن امام بر منبر و اذان ثانی بدعت را د انستید که عثمان احداث
کرده چنانکه گذشت فاسعوا الی ذکر الله یعنی پس بروید بسوی ذکر الله بتعجیل
و مهیا شوید از برای نماز جمعه بجا آوردن مقدمات اش مثل قص شارب و
غیره و سنگین و کاهل مباشید در رفتن و ذکر الله جمعی گفته اند مراد با وصلوة
جمعه است که مشتمل است بر ذکر خدا و جمعی گفته اند مراد خطبه است که مشتمل
بر ذکر خدا است و آنچه قریب بمتواتر است از اخبار ائمه اطهار آنست
که ذکر در قرآن عبارت از حضرت سید المرسلین است و اهل ذکر مائیم و مؤید
این که ذکر مراد حضرت رسول است بعد ازین در سوره منافقین صریح
خواهد آمد و با قطع نظر از صراحت شک نیست که ذکر مبهم است بنا برین اخبار
و همچنین این ندا مشخص نیست که عبارت از کدام نداست زیرا که ظاهر است
که ندای از صحرا کرد یا شرابی بدمست در روز جمعه شتاب بسوی او واجب نیست
و لهذا شک نمی ماند که این آیه با این دو اجمال دلالت بر وجوب عینی نماز جمعه
در حال غیبت امام علیه السلام نمیکند اصلاً بلکه اگر مراد بذکر صلوة بود بایستی که گفته شود
فاسعوا الیها نه الی ذکر الله با آنکه از وجوب که در اخبار نیز وارد شده مطلق وجوب
فهمیده میشود و از عام استدلال بر خاص نمیتوان کرد و اجماع کل است که وجوب
عام است نسبت با فراد ثلثه عینی و تخییری و کفایی و دعوی تبادر عینی با

اجماع کل

اجماع کل بر عموم وجوب مطلق از جهت کثرة استعمال دعوای باطلیست چنانکه
محقق دوانی در حاشیه مطالع و ما نیز در تعلیقات خود بر حاشیه میر سید شریف
بر مطول تحقیق کرده ایم و مع هذا در آیه و اخبار بغیر از اصل وجوبی که منکر ندارد
چیزی دیگر بیرون نمی آید و این خود محل نزاع نیست و از ما نحن فیه بدر است
و لهذا فقیر قایل بوجوب تخییری ام و وجوب عینی نماز جمعه را گذاردن بدعت
و حرام میدانم و بطریق وجوب تخییری گذاردن را سنت و فضل میدانم و
تفصیل این مسئله لایق باین مقام نیست ازین این مقام گنجایش ندارد

بطریق ص

و ذروا البیع یعنی در حال ندا جمعه واگذارید بیع و فروخت و خرید را و این کنایه
از هر معامله دنیوی است خصوصاً که منافی حضور نماز جمعه و دریافتن او باشد
و تخصیص بیع بذکر جهت آنست که روز جمعه مردم از دیهها و صحراها و بادیهها
بشهر می آیند و در وقت چاشت و درین وقت حوایج خود خریداری می نمایند
و تجارت رواج و بازار گرم می شود پس ازین جهت نهی واقع شد از تجارت
دنیا و شتاب بسوی ذکر خدا و مساجد و تجارت آخرت که نفع او ادوم است
و اکثر و تجارت دنیا نفع او اندکست و اقل و این نهی در معاملات است
و علما را اخلاف است که نهی در معاملات موجب فساد منهی عنه هست یا نه
و تحقیق این مسئله در اصول فقه است و جمعی حرام و فاسد میدانند و جمعی حرام و
غیر فاسد میدانند ذلکم خیر لکم یعنی آنچه امر کردم شما را با او از حضور جمعه و سماع
خطبه و ذکر و ادای فریضه و ترک بیع بهتر است از برای شما و انفع است
از روی عاقبت اگر باشید شما از اهل علم و دانا بمنافع و مضار و مصالح انفسهای
خود و مفاسد او و در آیه دلالتی هست بر وجوب نماز جمعه بر احرار نه بر
عبید زیرا که عبید مالک بیع نیستند فاذا قضیت الصلوة فانتشروا فی
الارض و ابتغوا من فضل الله و اذکروا الله کثیرا لعلکم تفلحون آیه دهم است

یعنی پس هرگاه قضا کردید و بجا آوردید نماز را و فارغ شدید از وی پس پراکنده شوید
در زمین و علی بن ابراهیم ذکر کرده که انتشار در روز شنبه است و همچنین روایت
شده از حضرت ابی عبد الله الصادق که فرموده نماز در روز جمعه است و انتشار
در روز شنبه و ابتغوا من فضل الله و طلب کنید و تحصیل کنید از فضل خدای عزوجل
که آنچه از آن فضل است طلب علم و کسب حلال چنانکه صاحب کواشی گوید و رزق
و ربح است بسبب بیع و شرا چنانکه در کشاف و مجمع البیان مذکور است و عیادت
بیمار و حضور جنازه و دیدن برادر مؤمن فی الله است چنانکه در روایت انس
وارد شده و نماز سنتی است چنانکه بعضی گفته اند و از بعضی از سلف نقل کرده اند
که مشغول میساخت خود را بچیزی از امور دنیا بعد از نماز جمعه از جهت نظر در این
آیه چنانکه روایت کرده عمر بن یزید از ابی عبد الله ع که فرمود آنحضرت که بدرستی
که هرآینه من سوار میشوم و متحرک میشوم در حاجتی آنچنان حاجتی که کفایت کرده
خدای عزوجل آنحاجت را سوار نمیشوم در وی مگر از جهت طلب کردن اینکه ببیند
خدای عزوجل مرا که چاشت کرده ام در طلب حلال آیا نشنیده قول خدای عز اسمه
فاذا قضیت الصلوة فانتشروا فی الارض وابتغوا من فضل الله آیا نمی بینی
که اگر مردی داخل خانه بشود و گل بمالد بر در آن خانه پس بگوید روزی من نازل
میشود بر من هرآینه خواهد شد این یعنی نخواهد شد بدرستی که خواهد بود این مرد یکی
از آن سه مردی که مستجاب نمیشود دعای او گفتم کیستند این سه طایفه فرمود
آنحضرت که مردی که بوده باشد نزد او زنی پس دعا کند و نفرین بر ضرر آن زن
و مرگ او پس مستجاب نمیشود بواسطه آنکه عصمت آن زن در دست آن
مرد است اگر خواهد طلاقش بدهد و واگذارد راه او را تا برود و مردی که بوده
باشد او را حقی بر مردی پس شاهد نگیرد بر حق خود پس آن مرد جحد و انکار کند پس
نفرین کند بر و پس مستجاب نمیشود از برای او بواسطه آنکه ترک کرده آنچه خدای

عزوجل امر کرده با و و مردی که بوده باشد نزد او چیزی پس بنشیند در خانه
خود پس پراکنده نکند و طلب نکند و داد و ستد نکند و تحصیل نفعی نکند تا همه
را بخورد پس مستجاب نشود از برای او یعنی مستجاب نخواهد شد و امر ابتغوا امر
اباحت است و از برای وجوب نیست اگرچه ظاهر خبر افاده وجوب فی الجمله
میکند و این دلیل جمعیست که امر بعد از حرمت را از برای اباحت گرفته اند
زیرا که خدای عزوجل بعد از آنکه حرام کرده بیع را در وقت ندا جمعه مباح گردانید
از برای ایشان بعد از وی و فرمود وابتغوا من فضل الله واذکروا الله کثیرا یعنی
یاد خدا بکنید بر احسان او و شکر او بکنید بر نعم او و بر آنچه توفیق داده شما را بر
از طاعت خود و ادا فروض خود و بعضی گفته اند مراد بذکر در اینجا فکر است
چنانچه وارد شده که تفکر ساعتی بهتر است از عبادت یکساله و بعضی گفته اند که
معنی او اینست که ذکر بکنید و یاد کنید خدای را در تجارت خود و در بازارهای
خود و ساعتی غافل از یاد خدا مباشید و ذکر خدا بسیار بکنید تا شما را الهانکند امور
دنیاوی چنانکه روایت شده از رسول صلعم که فرمود کسی که ذکر و یاد خدا بکند در بازار
از روی اخلاص نزد غفلت خلق و شغل ایشان بآنچه در وینند می نویسد خدای
عزوجل از برای او هزار حسنه و می آمرزد خدای عزوجل از برای او در روز قیامت
آمرزشی که خطور نکند بر دل بشری لعلکم تفلحون یعنی تا شاید که رستگار شوید
و برسید بثواب و نعیم عظیم که بهشت باشد معلق گردانید خدای عزوجل فلاح و
رستگاری را بر قیام باعمال جمعه و غیر او چنانکه نقل کرده ابا ذر ره از رسول خدا صلعم
که هر که غسل کند روز جمعه پس نیکو بجا بیارد غسل خود را و در پوشد مناسبتر جامه
خود را و بمالد از خوشبوی خانه خود و یا روغن خوشبوی که بوده باشد پس فرق و
جدایی نیندازد میان دو کس می آمرزد خدای عزوجل از برای او میان او و

میان جمعه دیگر و زیادتی سه روز دیگر بعد از و و این حدیث را نیز بخاری روایت
کرده صحیحًا برای خود واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا الیها و ترکوک قائمًا
قل ما عند الله خیر من اللهو و من التجارة و الله خیر الرازقین آیه یازدهم است
وسبب نزول این آیه را مختلف نقل کرده اند از آنجمله علی بن ابراهیم نقل کرده
که رسول صلعم نماز میگذارد با مردم در روز جمعه داخل شد زنی و پیش وی او قومی
میزدند بدفها و ملاهی و بازیها پس مردم ترک کردند نماز را و رفتند و نگاه میکردند
بسوی ایشان پس نزال کرد خدای عز و جل این آیه کریمه را و نقل کرده
صاحب مجمع البیان از جابر بن عبد الله که رو کرد قافله و ما نماز میکردیم با رسول
خدا صلعم پس فرو پاشیدند مردم بسوی قافله پس نماند نزد رسول غیر از دوازده
نفر که من در میان ایشان بودم پس نازل شد این آیه که اذا راوا تجارة او
لهوًا و گفته حسن و ابو مالک که رسید اهل مدینه را گرسنگی و گرانی نرخ شدیدی
پس آمد دحیة بن خلیفه بتجارتی از زیت از شام و رسول صلعم خطبه میخواند در روز
جمعه پس وقتی که دیدند او را برخاستند بسوی او در بقیع ترس آنکه دیگران پیش
دستی کنند بسوی او پس باقی نماند با رسول خدا صلعم مگر گروهی کمی بعضی گفتند
هشت کس باقی ماند و بعضی یازده و بعضی دوازده و بعضی چهل نفر و فرمود آنحضرت
که قسم بآن کسی که نفس محمد در قبضهٔ قدرت اوست که اگر همه پی در پی بیرون
میرفتید تا باقی نمی ماند احدی هر آینه روان و افروخته میشد بشما در میان این
وادی آتش و گفته اند مقاتلان که ناگاه رسول خدا خطبه میخواند روز جمعه که آمد
دحیة بن خلیفه بن فروة الکلبی پس یکی از بنی الخزرج پس یکی از بنی زید بن مناة
از شام بتجارتی و هرگاه می آمد باقی نمی ماند احدی مگر آنکه می آمد و هرگاه می آمد
بهرچه محتاج بودند بسوی او از آرد و گندم و غیره پس فرو می آمد نزد احجار الزیت

کلبی صح

که آن بازار

که آن بازار را اهل مدینه بود پس میزد طبل تا خبر شوند مردم بقدوم او پس بیرون
آیند بسود ابا او پس آمد در روز جمعه و این بود پیش از آنکه دحیه مسلمان
شود و رسول خدا صلعم قایم بود بر منبر و خطبه میخواند پس مردم بیرون رفتند
و نماندند با او کسی در مسجد مگر دوازده نفر مرد و یک زن پس فرمود آنحضرت
که اگر نمی بودند این جماعت هر آینه می آمد بر ایشان سنگ از آسمان و نازل
کرد خدای عز و جل این آیه را و بعضی گفته اند نماند در مسجد مگر هشت کس و
بعضی گفته اند که کردند این عمل را سه نوبت در هر روزی یک مرتبه از جهت
قافله که از شام می آمد و مراین هر سه اتفاق افتاد در روز جمعه یعنی و هرگاه
می بینند و میدانند تجارتی و بیع و شرائی یا لهوی که طبل زدن باشد یا نای بوق
زدن باشد یا دست زدن و دف زدن باشد انفضوا الیها یعنی پراکنده
می شوند از تو و بیرون میروند بسوی آن تجارت و میل میکنند با و اگر ضمیر تجارة
رود بنا بر آنکه او اهم بود بسوی ایشان و طبل زدن بالعرض او بود و مقصود
بالذات نبود و دال بر تجارت بود و لهذا ذکر نشد و احتمال دارد که ضمیر با هر دو
رود و تحقیق آنست در ینجا حذفی باشد باین تقدیر و اذا راوا التجارة انفضوا
الیها و اذا راوا لهوًا انفضوا الیه پس حذف کردند الیه را بواسطه آنکه الیها
دلیل بود بر و و الیه و الیهما نیز قراءت شده و روایت شده از ابی عبد الله
عم که فرمود انصرفوا الیها و برگشتند بسوی تجارت و ترکوک قائمًا و واگذاشتند
ترا ایستاده بر بالای منبر در حال خطبه خواندن چنانکه گفته جابر بن سمره ندیدم
رسول خدا را صلعم خطبه خواننده الا ایستاده پس هر که نقل کند که خطبه خواند
رسول صلعم نشسته پس تکذیب کن و روایت کرده علی بن ابراهیم صحیحًا
از ابی بصیر رح که سوال کرده شد از جمعه که چگونه خطبه میخواند امام فرمود خطبه
میخواند ایستاده بدرستی که خدای عز و جل میفرماید که و ترکوک قائمًا و ما زروایت
کرده صحیحًا از ابی یعقوب از ابی عبد الله عم که فرمود آنحضرت که نازل شد و اذا

را او تجارة او لهوا انفضوا الیها و ترکوک قایما قل ما عند الله خیر من اللهو
ومن التجارة یعنی جماعتی که از خدا میترسند والله خیر الرازقین الوارثین وبعضی گفته
اند که قایما یعنی قایما در نماز واین ظاهر البطلانست قل ما عند الله یعنی بگو ای محمد صلعم
که آنچه نزد خداست از ثواب بر سماع خطبه وحضور موعظه ونماز وثبات قدم با
رسول خدا بهتر است وانفع است از روی عاقبة از لهو واز تجارة وخدای
بهترین رازقانست وروزی دهندگانست روزی خواهد داد شمارا
واگرچه ترک جمعه نکنید وقراءت شده خیر من اللهو ومن التجارة للذین آمنوا

سورة المنافقین سورهٔ منافقین مدنی است ویازده آیه است
باتفاق وفضل او ومحل قراءت او چنانست که در سورهٔ جمعه گذشت وحدیثی
که قاضی وصاحب کشاف وصاحب مجمع البیان درباب فضل او نقل کرده اند
از ابی بن کعب از رسول خدا صلعم که هرکه بخواند سوره منافقین را بری خواهد
شد از نفاق حدیث موضوع است چنانکه گذشت ووجه ربط سور بیان کردن
فرع دانستن ترتیب واقعی است بسم الله الرحمن الرحیم
اذا جاءک المنافقون قالوا نشهد انک لرسول الله والله یعلم انک لرسوله
والله یشهد ان المنافقین لکاذبون آیه اولست ووجه نزول این
آیات بنحوی که در تفسیر علی بن ابراهیم ومجمع البیان وکشاف مذکور است آنست
که نازل شد این آیات در غزوهٔ مریسیع بتصغیر مرسوع که چاهی یا آبی است مر خزاعه
وبنی المصطلق را ولهذا غزوهٔ بنی المصطلق نیز میگویند در سال پنجم از هجرت
وعلت این غزوه این بود که رسید برسول خدا صلعم که بنی المصطلق اجتماع کرده اند بواسطه
جنگ آن حضرت وقاید ولشکرکش ایشان حارث بن ابی ضرار پدر جویریه
زوجه پیغمبر است پس چون شنید رسول صلعم این خبر را بیرون رفت بسوی ایشان
تا ملاقات کرد ایشانرا بر آبی از آبهای ایشان که او را مریسیع میگفتند از ناحیه قدید

بطرف ساحل دریا

بطرف ساحل دریا ومقاتله واقع شد وخدای عز وجل هزیمت داد بنی المصطلق را و
کشته شد از ایشان جمعی ونقل کرد رسول صلعم اولاد وزنان واموال ایشانرا پس
ناگاه رسول صلعم برین آب نشسته بود که حادثهٔ رو داد واین بود که عمر بن الخطاب
را اجیری بود از بنی غفار که اسب او را میکشید که او را جهجاه بن سعید میگفتند
وسنان الجهنی حلیف عبد الله بن ابی از بنی عوف بن الخزرج این دو شخص بر سر آب
چون قلیل بود ازدحام کردند بر سر چاه پس چسپید دلو سنان بدلو جهجاه پس
سنان گفت دلو من وجهجاه گفت دلو من پس زد جهجاه دست خود را بر روی
سنان پس روان شد از و خون پس جنگ کردند پس فریاد کرد جهنی که یا
معشر الانصار وفریاد کرد غفاری که یا للمهاجرین پس یاری داد جهجاه را جعال
نام مردی از مهاجرین که در غایت فقر بود وطپانچهٔ ولطمه بر روی سنان زد ودمدم
دست بسلاح کردند ونزدیک بود که فتنهٔ بشود پس شنید عبد الله بن ابی ندا را
پس گفت چه خبر است وخبر دادند او را پس گفت عبد الله بجعال که تو هتاکی
پس جعال در جواب گفت وچه منع میکند مرا چنین بکنم وتند شد زبان جعال بر عبد الله
وغضبناک شد عبد الله بن ابی غضب شدیدی وگفت ما با محمد نیامده ایم مگر بواسطه
آنکه لطمه بخوریم وگفت من کاره این سفر بودم وگمان نداشتم که بمانم تا بشنوم مثل
این سخنها ونزد او بودند جمعی از قبیلهٔ خودش که در ایشان بود زید بن ارقم که
جوانی کم سن بود پس گفت ابن ابی که منافرت کردند ما را ومکاثرت کردند ما را
در بلاد ما وبخدا قسم که نیست مثل ما ومثل ایشان مگر مثل اینکه گفت فربه کن سگت
را تا بخورد ترا بخدا قسم اگر رجوع کنیم ما بسوی مدینه هرآینه بیرون خواهد اعز
از ایشان از مدینه اذل را ومیخواست باعز خودش را وباذل رسول را صلعم
پس رو کرد بقوم خود که از آن جمله زید بن ارقم کودک بود وگفت این عمل
شماست وفعل شماست که فرود آوردید ایشانرا در منازل خود وقسمت کردید با

ایشان اموال خود را و ابراز کردید سینهای خود را از برای کشته شدن پس بیوه
شد زنان شما و یتیم شد اطفال شما بدرستی که اگر باز گیرید از جعال و امثال او فضل
طعام خود را سوار نمیشوند بر گردنهای شما و هر آینه نزدیک خواهد بود که متحول شوند
از بلاد شما و ملحق شوند بعشیرت و قبیلت و موالی خود و باشند از دور محمد صه
پس چون شنید این را زید بن ارقم گفت تو والله ذلیل قلیل مبغض در قوم
خودی و محمد در عز از رحمن و مودة از مسلمین است و بخدا قسم که دوست
ندارم ترا بعد ازین کلامت پس گفت عبدالله که ساکت شو پس بدرستی
که من بازی میکردم پس رفت زید بن ارقم بخدمت رسول صه و رسول صه در
سایه درختی بود در وقت ماجره و پیشش نزد او قومی بودند از اصحابش از مهاجرین
و انصار پس آمد زید و نقل کرد خبر را با آنچه عبدالله بن ابی لعنه الله گفته بود
و این بعد از فراغ آنحضرت بود از امر جنگ و دشمن صاحب کشاف گفته
که پس گفت عمر که بگذار مرا تا بزنم گردن این منافق را یا رسول الله پس
فرمود آنحضرت که درین هنگام خواهد برعدت و لرزش در خواهد آمد بینیهای
بسیاری از یثرب و اسافل مدینه که محل خزرج بود گفت عمر پس اگر مکروه میداری
که بکشد او را مهاجری پس امر کن که بکشد او را انصاری پس فرمود آنحضرت
پس چگونه باشد آخر سخنها و حکایات مردم که محمد میکشد اصحاب خود را پس
رسول صه گفت بزید بن ارقم که شاید تو وهم کرده باشی ای پسر زید گفت نه والله
و وهم نکرده ام فرمود آنحضرت شاید غضبناک شده باشی برو گفت نه والله غضبناک
نشده ام برو فرمود شاید سفاهت و تندی کرده باشد بر تو گفت نه والله پس
فرمود آنحضرت بشقران مولای خود که حداجه کن راحله و شتر سواری مرا که شداد
و جهاز و محمل شتر باشد پس حداجه کرد و رسول سوار شد و مردم شنیدند که رسول
سوار شد پس سوار شدند و گفتند که متعارف نبود که رسول درین وقت گرم سوار
شود و کوچ کردند

شود و کوچ کردند پس ساند خود را سعد بن عباده که بزرگ انصار بود برسول صه
و گفت السلام علیک یا رسول الله و رحمة الله و برکاته پس فرمود و علیکم السلام
و رحمة الله و برکاته پس گفت سعد که معهود نبود که رحلت کنید در مثل این وقت
پس فرمود آنحضرت که آیا نشنیده قولی که گفته صاحب شما گفت و کدام صاحب
است ما را غیر از تو یا رسول الله پس فرمود آنحضرت که عبدالله بن ابی گمان
او آنست که اگر رجوع میکنند بمدینه هر آینه بیرون میکند اعزها ازو اذل را گفت
یا رسول الله تو و اصحاب تو اعزید و او و اصحابش اذل اند پس روان شد
رسول صه آن روز کلش که با هیچکس تکلم نکرد پس رو کردند قبیله خزرج بر
عبدالله بن ابی ملامت کننده او را پس قسم خورد عبدالله که او نگفته چیزی از
اینها پس گفتند پس بیا با ما بخدمت رسول خدا تا معذرت بخواهیم پس
گردن خود را پیچید پس چون شب شد باز رسول صه باز روان بود کل شب
و روز تا فرو نمی آمد مگر از برای نماز پس چون چاشت شد از روز دیگر
فرو آمد رسول صه و اصحاب او و تا مهد و محل آسایش ایشان شد زمین فی بدن
ایشان مس زمین کرد افتادند بخواب پس آمد عبدالله بن ابی بخدمت رسول
و قسم خورد که عبدالله نگفته چیزی و شهادت میدهد که لا اله الا الله و آنکه رسول
الله و آنکه زید دروغ گفته بر من و بخدائی که انزال کرده بر تو کتاب را که نگفته ام چیزی
و گفت کسی که حاضر بود از انصار که یا رسول الله شیخ ما و بزرگ ما را تصدیق
مکن برو و مشنو بر و کلام پسری از پسران انصار را شاید این پسر توهم کرده
باشد در حدیث خود پس معذرت خواست رسول صه و وهن شد ملامت
انصار مر زید را و رو کردند خزرج در دشنام زید و گفتند دروغ گفتی بر عبدالله که
سید و بزرگ ماست و صاحب مجمع البیان گفته که چون رو گردان آنحضرت و روان
شد ملاقات کرد آنحضرت را اسید بن حضیر پس تحیه گفت او را تحیة

نبوة بعد از آن گفت یا رسول الله بتحقیق که روان شدید در ساعت بدی که رسم
که متعارف شما نبود کوچ در وی پس فرمود آنحضرت که آیا نرسیده بتو آنچه گفته
صاحب شما گفت او آنست که اگر رجوع کند بمدینه بیرون خواهد کرد اعز از و
اذل را پس گفت اسید پس تو و الله یا رسول الله بیرون می کنی او را اگر خواهی
او و الله ذلیل است و تو عزیزی بعد از آن گفت یا رسول الله نرمی بکن بعبد الله
پس بخدا قسم که خدا ترا آورد بمدینه و حال آنکه قوم او نظم میکردند از برای او خرز
را تا او را متوج بتاج پادشاهی بسازند و او میبیند که تو بهم زدی ملک و پادشاهی
او را و رسید بعبد الله بن عبد الله بن ابی که در اصل حباب نام و مؤمن مخلص بود
پس تغییر داد نام او را بعبد الله و فرمود که حباب اسم شیطان است پس چون
رسید باو احوال پدرش آمد بخدمت رسول صلعم و گفت یا رسول الله رسیده است
بمن که تو اراده قتل پدرم داری پس اگر البته خواهی کرد پس امر کن مرا تا بیارم
سر پدرم را بسوی تو پس بخدا قسم که میدانند خزرج که نیست در میان ایشان
مردی مهربان تر به پدر خود از من ولیکن میترسم که امر کنی دیگری را بقتل او و نه
گذارد نفس من که به بینم قاتل پدر خود را که راه رود در میان مردم پس بکشم
او را و کشته باشم مؤمنی را بکافری و داخل جهنم بشوم پس فرمود آنحضرت
که نه چنین است بلکه نرمی و رفق بکن با او و نیکو صحبت باش با او مادام که با ماست
و این مؤید گفته عمر است که صاحب کشاف نقل کرده بود و اخبار بقرب موت عبد الله
است بطریق اعجاز پس گفته صاحب مجمع البیان که حضرت آن روز و آن شب
همه شب و صدر روز دیگر راه رفت تا آفتاب گرم شد فرود آمد و مردم بخواب
رفتند و افتادند جهت آن بود که مردم بسبب راه رفتن و حرکت و عدم جمعیت
از سر حکایت عبد الله بن ابی بیفتند و منشاء فساد دیگر نشود پس رسول صلعم
روان شد با مردم تا فرود آمدند بر آبی بحجاز بالای بقیع که او را بقعا میگفتند
پس بادی سخت شد که آزار داد مردم را و ترسیدند از آن باد و گم شد شتر
رسول صلعم و این

114

رسول صلعم و این در شب بود پس فرمود آنحضرت که مرد در مدینه امروز منافقی
عظیم النفاق گفته شد که کیست او فرمود رفاعه پس گفت مردی از منافقین که
چگونه میداند غیب را و نمیداند جای شتر گم شده خود را چرا خبر نمیدهد با و آنکسی
که باو وحی می آورد پس آمد جبرئیل عم و خبر داد بقول منافق و بمکان شتر و خبر داد
رسول صلعم باین اصحاب خود را و فرمود آنحضرت که من نمیگویم که من غیب
میدانم و من نمیدانم ولیکن خدای عز و جل خبر داد مرا بقول منافق و بمکان شترم
اینک در شعب و میان دره است پس چنان بود که فرموده بود پس آوردند
شتر او را و ایمان آورد از ته دل آن منافق پس چون بمدینه آمدند یافتند رفاعه
بن زید را در تابوت که یکی از بنی قینقاع بود و از عظماء یهود بود و مرده بود در آن
روز علی بن ابراهیم میگوید که چون رسول کوچ کرد زید بن ارقم با او بود و میگفت
اللهم انک لتعلم انی لم اکذب علی عبد الله بن ابی پس روان نشد رسول صلعم
مگر اندکی تا گرفت رسول خدا را صلعم آنچه میگرفت او را از برحاء یعنی تب و شدت
اذیت نزد نزول وحی بر او پس سنگین شد آن حضرت بمرتبه که نزدیک بود
که ناقه آن حضرت بخوابد از ثقل وحی پس منکشف شد این حالت از آنحضرت
و حال آنکه آنحضرت میریخت عرق از پیشانی مبارک او پس گرفت گوش زید را
و بلند کرد او را از روی بار شترش پس گفت ای غلام راست است
قول تو و حفظ کرده دل تو و انزال کرد خدای عز و جل در آنچه تو گفتی قرآنی پس چون فرود
آمد جمع کرد اصحاب خود را و خواند بر ایشان سوره منافقین را تا و لکن المنافقین
لا یعلمون پس رسوا شد عبد الله بن ابی و روایت علی بن ابراهیم از ابان عثمان
که گفت روان شد رسول صلعم آن روز و آن شب تا فردا چاشت و فرود آمد
و مردم بخواب رفتند و مراد رسول آن بود که باز ایستند مردم از گفت و گو و ولد عبد الله
بن ابی آمد بخدمت رسول صلعم و گفت یا رسول الله اگر عزم کشتن پدرم داری

پس مرا امر کن و چنانکه گذشت نقل کرد با اندک تفاوتی صاحب مجمع البیان گفته
که زید بن ارقم گفت پس چون رسید و موافاة کرد رسول صلعم بمدینه من نشستم
در خانه بواسطه غم و دلگیری که داشتم از غم و حیا پس نازل شد سوره منافقین
در تصدیق زید و تکذیب عبد الله پس گرفت رسول صلعم گوش زید را و بلند کرد
از رحل و بار روی شتر پس گفت ای غلام راست گفت دهن تو و درست
نگاه داشت گوش تو و حفظ کرد دل تو و نازل کرد در آنچه گفتی قرآنی و عبد الله بن
ابی در قرب مدینه بود پس چون اراده کرد که داخل شود آمد پسرش عبد الله بن
عبد الله بن ابی تا خوابانید بر مجامع راههای مدینه و گفت وراءک یعنی پس باش
چیست ترا ویلک والله که داخل نمیشوی مدینه را مگر باذن و رخصت رسول
الله صلعم و هر آینه خواهی دانست امروز که اعز کیست از اذل پس شکوه کرد عبد الله
از پسر خود علیه برسول الله صلعم پس فرستاد رسول صلعم که بگذار داخل شود پس
گفت پسر که هرگاه امر رسول صلعم آمد پس داخل شو پس داخل شد و صاحب
کشاف نقل کرده که گفت داخل نمیشوی تا نگوئی که رسول صلعم اعز است و من اذل
پس همیشه حبس بود در دست او تا آمد امر رسول صلعم بتخلیه او و روایت کرده
که گفت باو که اگر اقرار نکنی از برای خدا و رسول او بالعزة هر آینه میزنم گردنت را
پس گفت ویحک آیا این کار خواهی کرد گفت بلی پس چون دید از و جد را
گفت اشهد ان العزة لله و لرسوله و للمؤمنین پس گفت رسول صلعم به پسرش
که جزا دهاد خدای عز و جل ترا از رسول او و از مؤمنین خیر پس چون داخل شد و روزی
چند اندک گذشت تا آنکه بیمار شد و مرد و چون این آیات نازل شد در کذب عبد الله
ابن ابی گفتند باو که نازل شده در تو آیات سختی پس برو بخدمت رسول صلعم تا استغفار
کند از برای تو پس پیچید سرش او گفت امر کردید مرا که ایمان بیار آوردم و امر
کردید که زکاة بده دادم زکاة مالم را و نماند مگر آنکه سجده کنم محمد را پس نازل شد

واذا قیل لهم تعالوا

واذا قیل لهم تعالوا یستغفر تا قوله ولکن المنافقین لا یعلمون اذا جاءک المنافقون
خطاب کرد با رسول خود صلعم و فرمود هرگاه می آیند ترا منافقین یعنی جماعتی که اظهار
ایمان میکنند و در باطن دارند کفر را قالوا نشهد انک لرسول الله یعنی میگویند
که ما شهادت می دهیم از صمیم قلب و ته دل که تو هر آینه البته رسول خدائی
والله یعلم انک لرسوله و حال آنکه خدا میداند که تو که محمدی صلعم هر آینه رسول خدائی
در حقیقت و کافیست خدا از حیثیت شهادت والله یشهد ان المنافقین
لکاذبون یعنی و لیکن خدا شهادت میدهد از منح واقع که بدرستی که منافقین هر آینه
دروغ گویانند در قول خودشان که اعتقاد دارند و شهادت میدهند که تو رسول خدائی
پس ایشان در قول ایشانست که نشهد بمعنی موافقت زبان و دل و حال آنکه نبود در
حقیقت و شهادت نیست الا موافق پس کاذب بودند در نفس خود بواسطه
آنکه اعتقاد ایشان آن بود که انک لرسول الله کذب است و مخالف واقع است
و این صریح است که ایمان امر قلبی ست لیکن اقرار بلسان شرط اوست والا کاذب
خواهد بود و حق آنست که ایشان کاذب بودند در آنکه آنچه زید بن ارقم میگوید ما نگفته
ایم و زید دروغ میگوید موافق شان نزول گذشته و آنکه رسول فرمود که زید راست
گفت و عبد الله دروغ و فایده والله یعلم انک لرسوله آنست که اگر مذکور نبود و گفته
میشد که قالوا نشهد انک لرسول الله والله یشهد انهم لکاذبون هر آینه موهم بود
که قول ایشان کذب است و قول ایشان انک لرسول الله است و کذب است
پس بوسیط والله یعلم انک لرسوله شد تا دفع این توهم خلاف مقصود بشود و
چنین جمله را احتراس و تتمیم میگویند در علم معانی اتخذوا ایمانهم جنة فصدوا عن سبیل
الله انهم ساء ما کانوا یعملون آیه دوم است و جنة بمعنی پوشش و ستره است
که میگیرند از برای دفع اذیت و آزار که سپر باشد و جنة بستان است که درختهای
او زمین او را می پوشد و جنة بکسر جنون است که ساتر عقل است ~~و جنة بمعنی~~
~~و دانش است و هر علمی فقه است الا آنکه متعارف شده است در علم~~

یعنی گرفته اند منافقین قسمهای خود را سپری که می پوشند خود را با و از کفر تا کشته
نشوند و اسیر نشوند و اموال ایشان گرفته نشود و این قسمها قسمها بود که خوردند نزد
رسول در باب کذب زید وغیره یا شهادت ایشان که جاری مجری حلف و قسم است
و غلط است اینکه حقیقةً قسم است چنانکه صاحب کشاف نقل کرده از
ابو حنیفه که او اشهد را حلف و یمین گرفته و آیه را شاهد آورده بل این حق است
که اشهد و اَشهد در موضع اقسم و اُقسم مستعمل میشود چنانکه صاحب کشاف خود
قائل است و قراءت کرده حسن اِیمانهم بکسر همزه یعنی آنچه ظاهر میکردند از
ایمان ظاهری بزبانها که ضد کفر ظاهری است و مؤید این قراءت است قول
آینده ذلک بانهم آمنوا ثم کفروا فصدوا عن سبیل الله یعنی پس اعراض کردند از
دین خدا و دین اسلام و منع کردند دیگران را از متابعت راه حق زیرا که منافقین
در باطن مردم را بکفر میخواندند و صد میکردند عوام را از راه حق چنانکه کار منافقین
و اصحاب آراء مبتدعه است انهم ساء ما کانوا یعملون یعنی بدرستی که این منافقین
که ابن ابی و معتب بن قشیر و جندب بن قیس و هر منافقی که بوده باشد بد
خبریست و فعلیست که هستند که میکنند این منافقین از اظهار ایمان با ابطان
و اخفاء کفر و بستن و صد کردن از راه خدا ذلک بانهم آمنوا ثم کفروا فطبع علی
قلوبهم فهم لا یفقهون آیه سیم است طبع بمعنی مهر زدن است و فقه بمعنی
فهم و دانش است و هر علمی فقه است الا آنکه متعارف شده در علم شریعت
ذلک یعنی این بدی عملهای ایشان یا قولی که شاهد است بر بدی اعمال ایشان یا حالت
نفاق و کذب ایشان و اظهار ایمان و ابطان کفر بانهم آمنوا ثم کفروا یعنی بسبب اینست
که ایمان آوردند ظاهرا نزد رسول و مسلمانان پس کافر شدند در وقتی که خلوت کردند
با شیاطین و رؤساء خود از روی استهزاء چنانکه واقع شده و اذا لقوا الذین آمنوا
قالوا آمنا و اذا خلوا الی شیاطینهم قالوا انا معکم انما نحن مستهزءون
یا آنکه ایمان آوردند و متکلم شدند بکلمه لا اله الا الله و محمد رسول الله بزبان نزد دیدن
آیتی مثل

بحذف مضاف یعنی اظهار ایمانهم صح

آیتی مثل ایمان آوردن اهل ایمان پس کافر شدند و ظاهر کردند کفر خود را نزد شبههٔ
بعد از اطلاع بر حال ایشان در باطن مثل قول ایشان که اگر آنچه محمد میگوید حق است
پس ما حماریم و قول ایشان در غزوه تبوک که هر آینه طمع دارد این مرد که فتح شود از
برای او قصرهای قیصر و کسری و قول ایشان که یحلفون بالله ما قالوا و لقد قالوا کلمة
الکفر و کفروا بعد اسلامهم و قول خدای تعالی لا تعتذروا قد کفرتم بعد ایمانکم
و بعدیت کفر و تعقیب بنا بر تجدید ایشانست کفر را بعد از اظهار ایمان یا آنکه مراد
از کفر ایشان بعد از ایمان عبارت از ارتداد ایشان و اهل رده است از ایشان
و بنا بر وجوه ثلثه دفع شد اینکه منافقین گاهی بر ایمان و گاهی بر کفر نبودند بلکه همیشه بر
حالت واحده بودند پس چه معنی دارد آمنوا ثم کفروا فطبع علی قلوبهم یعنی پس
مهر کفر زده شد بر دلهای ایشان بسبب آنکه گوش ننهادند بحق و پیروی حق
نکردند و جویای حق نبودند پس خدای عز و جل واگذاشت ایشان را و الطاف
خاصه درباره ایشان بجا نیاورد پس زنگ کفر مهر شد بر دلهای ایشان
و زید بن علی فطبع الله علی قلوبهم قراءت کرده معلوم با فاعل که الله است
فهم لا یفقهون یعنی پس ایشان نمیدانند حق را زیرا که فکر در حق نمیکنند تا تمیز
کنند میان حق و باطل و اذا رایتهم تعجبک اجسامهم و ان یقولوا تسمع لقولهم کانهم
خشب مسندة یحسبون کل صیحة علیهم هم العدو فاحذرهم قاتلهم الله انی یؤفکون
آیه چهارم است قراءت کرده ابو عمرو و کسائی و قنبل از ابن کثیر خشب بسکون
شین جمع خشبة مثل بدنة و بدن و اسد و اسد یا بر تخفیف خشب بضم شین و حمزه باقی
قراء مشهوره قراءت کرده اند خُشُب بضم شین جمع خشب مثل اسد و اسد و ثمر و ثمر
یا جمع خشباء است بمعنی چوب میان خالی و قراءت نیز شده خشب بفتح خا و فتح
شین جمع خشبة مثل مدرة و مدر و این در قراءت ابن عباس است و ابن دُرید
گفته جسم هر شخص مدرک است و اجسام جسم شخص عظیم الجسم است این معنی
لغوی جسم است و معنی اصطلاحی او دخل باین مقام ندارد و عبد الله بن ابی مردی
جسیم عظیم الجسم خوش روی فصیح زبان آور بسیار خوش زبان بود و جمعی از منافقین

و این لغت اهل حجاز است

نیز در مثل صورت وصفت او بودند واینها رؤسا اهل مدینه بودند وحاضر میشدند
در مجلس رسول خدا صلعم پس تکیه میکردند صلعم در و وحال آنکه در میان ایشان بود فصاحت
مناظر وفصاحت زبان ورسول خدا صلعم وهرکه حاضر بود خوششان می آمد هیاکل
ایشان ومیشنیدند کلام ایشان را ومیل بگفت وگوی ایشان میکردند پس
تشبیه کرده خدای عز وجل ایشان را بچوبهای میان خالی مُسَنَّده یعنی تکیه داده شده
بدیوار با در خالی بودن از ایمان وخیر ودر عدم نفع زیرا که چوب نفع دار وقتی است
که در دیوار وسقف ودر محل انتفاع باشد نه او را آنکه بدیوار ومعطل بگذارند
وممکن است که مراد بخشب بتهای تراشیده از چوب باشد که تکیه بدیوار داده
باشند در خوشی صورت وکمی نفع وفایده وخطاب کرد با آنحضرت و فرمود واذا
رایتهم تعجبک اجسامهم یعنی وهرگاه می بینی تو ایشان را یا خطاب عام است بهرکه
صلاحیت خطاب داشته باشد خوش می آید تورا اجسام ایشان بنیکی منظر
وتمام خلقت وزینت ایشان وان یقولوا تسمع لقولهم یعنی واگر ایشان بگویند
چیزی گوش می اندازی بکلام ایشان جهت حسن منطق وفصاحت لسان وبلاغت
بیان ایشان وقراءت شده یسمع مبنی از برای مجهول کانهم خشب مسنّدة
که گویا چوبها یا بتهای چوبی تکیه داده شده بدیوار اند وبشبح بلا روح می مانند وتسمع
مجزوم است تا جزاء شرط باشد وکانهم خشب مسندة یا حالست از ضمیر مجرور در لقولهم
ای تسمع لما یقولونه مشبهین باخشاب منصوبة یا مرفوع است تا خبر مبتداء
محذوف باشد ای هم کانهم یا کلام مستانف است ومحل از اعراب ندارد و
یحسبون کل صیحة علیهم یا حال است ویا استیناف است وعلیهم مفعول ثانی
یحسبون است وجائز است که علیهم صلة باشد ومفعول ثانی هم العدو باشد وبنا
برین ضمیر هم بمنافقین راجع خواهد بود وجائز است که بنا بر این تقدیر باشد که یحسبون
کل اهل صیحة هم العدو وعدم نصب العدو بنا بر جمله بودن باشد ومنظور خبریت باشد
یعنی گمان میکنند منافقین هر صیحه وفریادی را که میشنوند واقع بر خود وضار بر خود
از ترس وجبنی که دارند که مبادا مهلکات ایشان باشد مثل آنکه ندا کند منادی

در عسکر یا فریادی کند

در عسکر یا فریادی کند شخصی رفیق خود را یا بگریزد و بجهد اسبی یا فریاد کنند گم شده 11
را وبعضی گفته اند که گمان می برند هر صیحه را یعنی گمان می کنند که آیتی است نازل
شده در شان ایشان ورسوائی حال ایشان ودر ریختن خونهای ایشان واخذ اموال
ایشان جهت کینه وغش ونفاقی که در سینه ایشانست بنا بر قاعده مشهوره
الخائن خائف هم العدو یعنی این منافقین اند دشمن کامل ودر کمال دشمنی
از برای تو واز برای مؤمنین زیرا که ایشان خبر واقعی شمارا بخصماء شما وکفار میرسانند
زیرا که دشمن خانگی اند واعدا اعدوّ دشمنی است که شریک وسهیم تو باشد ودر زیر
پهلوی اوست داء بی دوا پس دشمن علی الحقیقه ایشانند فاحذرهم پس حذر
کن از ایشان کمال حذر وامین مساز ایشان را بر سرّ وباطن امر خود وپرهیز کن
قاتلهم الله بکشاد خدای عز وجل ایشان را نفرین است بر ایشان وطلب است
از ذات خود لعن بر ایشان وخزی وعذاب ایشان یا تعلیم مؤمنانست که دعا
ونفرین کنند بر ایشان باین عبارت وبعضی گفته اند دعاست بر ایشان بهلاک
زیرا که کشته خدا مغلوب ومقهور است انی یؤفکون یعنی کجا بر میگردند از حق
با کثرت آیات داله بر حق واین توبیخ وسرکوب ایشانست ومحض استفهام
نیست وتعجبیست از جهل وگمراهی ایشان وعدول ایشان از حق با وضوح حق
وبعضی گفته اند معنی این یکذبون است از افک بمعنی کذب وانی در موضع
نصب است بر حالیت بمعنی کیف وتقدیر اینست که آیا در حالت جاحدیت
عدول میکنید یا بحال دیگر وجائز است که در محل نصب باشد بر مصدریت باین تقدیر
که انی افک تؤفکون وبعضی گفته اند که این معنی دارد چنانکه گذشت من این یؤفکون
ای یصرفون عن الحق وبنا برین منصوبست بر ظرفیت واذا قیل لهم تعالوا یستغفر
لکم رسول الله لووا رؤسهم ورایتهم یصدون وهم مستکبرون آیه پنجم
قراءت کرده نافع وروح از یعقوب بتخفیف بدلیل لیّا بالسنتهم ودلیل آنکه بتشدید
قراءت کرده اند آنست که فعل از برای جماعت است مثل آیه مفتحة لهم الابواب

وسهل ص

پس تشدید از جهت تکثیر است و صاحب مجمع البیان گفته که یصدّون در محل نصب است
بر حالیت و این بر تقدیری خوبست که رأیتهم یکمفعولی باشد از رؤیت بصر و ظاهر اینست
یعنی و هرگاه گفته میشود که تعالوا یعنی بیایید تا استغفار کند از برای شما رسول خدا صلعم
چنانکه در بیان نزول آیه گذشت بتفصیل لوّوا رؤسهم می پیچیدند سرهای
خود را و میل میدهند سرهای خود را از روی اعراض و استکبار و کبر و نخوت و کراهت از
ذکر حضرت رسول صلعم یا آنکه می پیچیدند و حرکت میدهند حرکت بسیار از روی استهزا و رعای
ایشان بسوی استغفار ورأیتهم یصدّون و می بینی یا محمد تو ایشان را در حالتی که صد میکنند
و اعراض میکنند از راه حق و از طلب استغفار و حال آنکه ایشان استکبار و تکبر میکنند
و اظهار میکنند که نیست ایشان را حاجتی باستغفار چنانکه در مقام جواب گفت عبدالله
بن ابی که هرچه گفتید کردم نماند چیزی دیگر مگر آنکه سجده کنم محمد را و این آیه درین معنی نازل
شد چنانکه گذشت سواء علیهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم لن یغفر الله
لهم ان الله لا یهدی القوم ~~الظالمین~~ الفاسقین آیهٔ ششم است استغفرت
بفتح همزه همزهٔ استفهام و همزه قطع است و همزه وصل محذوفست و قراءت شده
بحذف همزهٔ استفهام جهت آنکه ام معادله دلالت بر و میکنند و همزه باقیه همزهٔ وصل
مکسوره باشد و قراءت کرده ابوجعفر آستغفرت بمدّ و اشباع همزهٔ استفهام از جهت
اظهار و بیان همزهٔ استفهام نه از بابت قلب همزهٔ وصل بالف مثل آلسحر یعنی برابرست
و متساویست بر ایشان خواه استغفار بکنی تو از برای ایشان یا استغفار نکنی تو از
برای ایشان یعنی استغفار تو و عدم استغفار تو نسبت بایشان مساویست لن یغفر الله
لهم هرگز نخواهد آمرزید خدای عزوجل از برای ایشان جهت آنکه ایشان ابطان کفر کرده اند
و اگرچه اظهار ایمان کرده اند و جهت آنکه آمرزش وقتی میشود که اهل ایشان التفات باستغفار
و اعتنا بطلب مغفرت داشته باشند و ایشان بکفری و نفاقی که دارند اصلا نه التفات
و نه اعتنا دارند ان الله لا یهدی القوم الفاسقین بدرستی که خدای عزوجل هدایت نمیکند
و راه نمی نماید قومی و گروهی را که فاسق باشند و بیرون رفته باشند از دین و ایمان و از

قابلیت اصلاح

آیهٔ هفتم

قابلیت اصلاح جهت فرو رفتن در کفر و ضلالت حسن گفته که خبر داد خدای عزوجل
رسول را صلعم که منافقین بر کفر خواهند مرد و رسول صلعم استغفار میکرد بر ظاهر حال بشرط
حصول توبه و اینکه باطن نیز مثل ظاهر شود پس بیان کرد خدای تعالی که این نفع ندارد
بجهت ابطان کفر و نفاق هم الذین یقولون لا تنفقوا علی من عند رسول الله حتی
ینفضّوا و لله خزائن السموات و الارض و لکن المنافقین ~~لا یعلمون~~
لا یفقهون قراءت مشهوره ینفضّوا از انفضاض است بمعنی تفرق و قراءت
غیر مشهوره یُنفِضوا از انفاض است است میگویند انفض القوم هرگاه فانی شود
توشهای ایشان یعنی این منافقین آن جماعتند که میگویند انفاق و معاونت و اطعام
مکنید بر جماعتی که نزد رسول خدا اند از مؤمنین محتاج فقیر مثل جعال و امثال او و منافقین
علی من عند محمد گفتند و لیکن ~~رسول~~ خدای عزوجل رسول الله گفت از جهت تعظیم قدر
آنحضرت و تشریف او و حتی ینفضّوا تا آنکه متفرق و پراکنده شوند این مؤمنین فقرا
از سر آنحضرت و جمعیت او از هم پاشیده شد یا آنکه تا تمام شود و فانی شود توشهای
ایشان و بپاشند از سر آنحضرت و لله خزائن السموات و الارض و مر خدای راست
خزانهای آسمانها و زمین و آنچه از اینها بهم رسد از روزیها و مالها پس اگر خدا خواهد
هرآینه غنی و بی نیاز خواهد ساخت ایشان را لیکن خدای عزوجل آنچه اصلح بحال ایشان باشد
از فقر و فاقه و امتحان ایشان بصبر بر وفق حکمت بالغه بعمل می آورد تا صبر کنند بر طاعات
و فقر و استحقاق ثواب جزیل و اجر جمیل و درجات علیای اخروی بهم رسانند و از نداد
اهل مدینه نفقه ایشان را ضرری بایشان نمیرسد بلکه خدای عزوجل از ممری دیگر روزی ایشان
خواهد داد ایشان را و لکن المنافقین لا یفقهون و لیکن منافقین که عبدالله بن
ابی و امثال او باشند نمی فهمند این معنی را در حقیقت جهت آنکه جاهلند بحکمتهای الهی
و آنکه خدای عزوجل هرگاه اراده امری کند آن امر بر وفق حکمت بالغه بعمل می آید و تخلف
نمیکند و اگر اهل مدینه انفاق نکنند دیگری را خدای عزوجل در عرضهٔ انفاق در خواهد آورد و اراده

آلهی و مشیت لم یزلی آنچه در مکمن غیب است بمنصه ظهور خواهد آورد و بکیرود از خس و
خاشاک شوخ چشمان نفاق کیش در محل تعویق و تشویش در نخواهد آمد یقولون
لئن رجعنا الی المدینة لیخرجن الاعز منها الاذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنین ولکن
المنافقین لا یعلمون آیه هشتم است قراءت مشهوره لیخرجن از اخراج است فعل
معلوم و الاعز فاعل اوست و الاذل مفعول او و قراءت دیگر لیخرجن از خروج است فعل
معلوم بفتح یا و قراءت دیگر لیخرجن فعل مجهول است و نصب الاذل تا حال باشد مثل
ارسلها العراک یا مفعول حال محذوف باشد باین تقدیر که مشبها الاذل و قراءت



دیگر لنخرجن که قراءت حسن و ابن ابی عبله است بنون فعل معلوم متکلم مع الغیر و نصب
الاعز و الاذل بتقدیر خروج الاذل یا اخراج الاذل یا مثل الاذل تا الاذل مصدر باشد
یا حال باشد بر تقدیر مضاف و بیان وجه نزول چنانست که گذشت نه آنچه قاضی
نقل کرده از احمالات و اختصارات غلط مفسر یعنی میگویند منافقین که عبارت
از ابن ابی و غیره باشد که هر آینه اگر برگردیم بسوی مدینه از غزوه بنی المصطلق هر آینه
بیرون خواهد کرد اعز یعنی ابن ابی از مدینه اذل را یعنی حضرت رسول صلعم و مؤمنین
ولله العزة ولرسوله وللمؤمنین و مر خدا یراست عزة و قهر و غلبه بر سایر عالم امکان
و مخلوقات و مر رسول او راست باعلاء کلمه او و اظهار دین او و مر مؤمنین راست
بنصرت خدای عز و جل ایشان را در دنیا و ادخال بهشت در عقبی و مر خدا یراست
عزة بر بوبیت و مر رسول است برسالت و مر مؤمنین راست بعبودیت و
همین عزت بس که فتح مشارق و مغارب زمین کردند و بر همه ادیان غالب شدند
و دارند و خواهند بود و این آیه منافاة با آیه ولله العزة جمیعا ندارد زیرا که عزت
رسول و مؤمنین از جمله و از جهت عزت خدای عز و جل است چنانکه خواری و مذلة
از برای شیطان و اصحاب اوست از کافرین و منافقین صاحب کشاف نقل کرده
از بعض زنان صالحه در هیئت پژمرده که گفته آیا من نیستم بر اسلام و حال آنکه او

عزتی است که ذل با او نیست و غنی و بی نیازیست که با او فقر نیست و نقل کرده
از حضرت امام حسن عم که مردی گفت با او که مردم میگویند در تو تیه یعنی حیرت
مشاهده میشود فرمود آنحضرت که این تیه نیست ولیکن عزة است و این
آیه کریمه را ~~[illegible]~~ شاهد خواند آنحضرت و نقل کرده صاحب مجمع البیان که عز خدا
نه است عز ملک و بقا و عز عظمت و کبریا و عز بذل و عطا و عز رفعت و علا
و عز جلال و بها و عز رسول صلعم نیز نه است عز سبق و ابتدا و عز اذان و ندا و
عز قدم صدق بر انبیا و عز اختیار و اصطفا و عز ظهور بر اعدا و عز مؤمنین نیز
نه است عز تاخیر بیانش نحن الآخرون السابقون و عز تیسیر بیانش و
لقد یسرنا القرآن للذکر یرید الله بکم الیسر و عز تبشیر بیانش و بشر المؤمنین بان
لهم من الله فضلا کبیرا و عز توقیر بیانش و انتم الاعلون و عز تکثیر بیانش
انهم اکثر الامم ولکن المنافقین لا یعلمون ولیکن منافقین نمیدانند جهت فرط
جهل و غروری که دارند پس گمان میکنند که عزت از برای ایشانست و حال آنکه این
از غایت جهل است که عالم امکان را چه قدر و منزلت خصوصا فرومایه مادیات
عالم کون و فساد را که اعتبار پر پشه نزد خدای خالق واجب علی الاطلاق ندارند
یا ایها الذین آمنوا لا تلهکم اموالکم ولا اولادکم عن ذکر الله ومن یفعل ذلک
فاولئک هم الخاسرون آیه نهم است یعنی ای جماعتی آنجماعتی که ایمان آورده
اید شما را مشغول نسازد و غافل نکند اموال شما و تصرف در او و سعی در تدبیر کار او
و حرص بر طلب زیادتی در و بتجارت و بیع و طلب نتاج و تلذذ و استمتاع و
نه اولاد شما و سرور و شفقت بر ایشان و تحصیل معاش ایشان در حیات خود
و بعد از ممات عن ذکر الله از یاد خدا و از نمازهای پنجگانه واجبی یا از هر نمازی
واجبی و سنتی یا از هر طاعتی از طاعات آلهی یا از شکر او و صبر بر بلاء او در حال
راحت و در حال شدت یا از قرآن که ذکر خداست یا از جهاد با رسول خدا صلعم که ذکر

عبارت از حضرت رسول باشد صلعم و این بحق اقرب است بنا بر ظواهر اخبار ائمه
اطهار که ذکر در قرآن مراد از و حضرت رسولست صلعم چنانکه در سوره جمعه گذشت
و مناسب حال منافقین که اموال و اولاد باعث نیامدن ایشان بود بخدمت
رسول صلعم لیکن خصوصیت جهاد دخل ندارد بلکه جمیع طاعات و عبادات داخل
است و من یفعل ذلک و هر کس بکند این کار را یعنی مشغول بسازد او را
مال و ولد و ارتکاب کار ایشان او را از ذکر خدا و هر چیزی که تو را مشغول سازد
از ذکر پس الهاکرده تو را از ذکر فاولئک هم الخاسرون پس این جماعت
خاسر و زیان کار که فروخته اند عظیم باقی که رحمت و ثواب و قرب الهی باشد
بحقیر فانی که این زخارف فانیه دنیا باشد پس زیان کارند درین تجارت و انفقوا
و انفقوا مما رزقناکم من قبل ان یاتی احدکم الموت فیقول رب لولا اخرتنی
الی اجل قریب فاصدق و اکن من الصالحین آیه دهم است من مما رزقناکم
تبعیضی است زیرا که انفاق هر چه خدا داده و روزی کرده واجب نیست و سنت نیز
نیست نه در زکوه واجبی و نه در تصدقات سنتی و اخرتنی قراءات مشهوره است و
اخرتن بحذف یا نیز قراءات شده و فاصدق قراءات مشهوره است و قراءات ابی
فاتصدق است بر اصل خود بی قلب تا بصاد و نصب او بر حذف و تقدیر آن ناصبه
است و مجلش جزم بر جزاء شرط محذوفست باین تقدیر که ان اخرتنی اصدق
و اکن و اکن بر بنا بر قراءات مشهوره عطف است بر محل فاصدق که جزم است و بنا
بر قراءات فاکون بنصب پس عطف است بر لفظ فاصدق که نصب است و اما
بنا بر قراءات عبید بن عمیر که و اکون برفع خوانده پس بر تقدیر و انا اکون خواهد بود
تا وعده باشد از و بصلاح یعنی و انفاق کنید و خرج کنید و تصدق کنید در راه خدا و این اعم
است از زکوات واجبه و سایر حقوق دیگر را از واجبات از بعض آنچه روزی کرده ایم
شما را من قبل ان یاتی احدکم الموت از پیش آنکه بیاید یکی شما را اسباب و علامات مرگ
و دلایل مرگ ظاهر شود و معاینه ببیند چیزی که مایوس شود از همها و از مهلت و متعذر

داصو

که قراءات ابی عمرو است صو

شود بر و انفاق

شود بر و انفاق و فوت شود وقت قبول پس حسرت خورد بر منع و انگشت
خود گزد بر فقد آنچه متمکن بود از و فیقول لولا اخرتنی الی اجل قریب پس میگوید که یا رب
الهی چرا مرا موخر نمی داری تا بسوی اجلی و وقتی که نزدیک باجل و مدتی باشد که در دار دنیا
داده بودی و این وقتی خواهد گفت که معاینه علامات مرگ کرده پس سوال رجعت
خواهد کرد و گفته اند که نیست در باب تقصیر در حقوق الله آیتی اعظم ازین آیه
فاصدق و اکن من الصالحین پس تا تصدق کنم و زکوه مال خود بدهم و خرج کنم در راه خدا
و باشم از جمله جماعتی که اعمال صالحه میکنند و علی بن ابراهیم گفته که فاصدق یعنی
فاحج و اکن من الصالحین یعنی عند الموت و صاحب مجمع البیان نقل کرده از ابن عباس که
صلاح در ینجا مراد حج است پس گفته که و روایت شده نیز این معنی از ابی عبد الله ع
و بعضی گفته اند که من الصالحین یعنی از مومنین و آیه در باره شان منافقین نازل شده و
مشهور آنست که آیه در باب منع زکوه واجبی نازل شده و من الصالحین مراد از و من
المطیعین است و آیه در مومنین است چنانکه از ابن عباس نقل کرده اند که گفت
تصدق کنید پیش از آنکه نازل شود بر شما سلطان مرگ و قبول نشود توبه شما و نفع
نکند عملی و باز گفته چه منع میکند یکی از شما را هرگاه بوده باشد از برای او مالی اینکه زکوه
بدهد مال خود و هرگاه طاقت حج داشته باشد اینکه حج بکند پیش از آنکه بیاید او را مرگ
پس در آن وقت سوال رجعت بدنیا کند و خدا ندهد باو و باز از و نقل کرده اند که آیه
نازل شده در مانعان زکوه و بخدا قسم که اگر نمی دید خیری سوال رجعت نمی کرد پس گفتند
باو که از خدا نمی ترسی که سوال رجعت بمومنین نسبت میدهی گفت در جواب من میخوانم
بر شما قرآن در اینکه نازل شده در مومنین و از حسن نقل شده که نیست احدی که زکوه
نداده و روزه نگرفته و حج نکرده مگر آنکه سوال رجعت خواهد کرد و از عکرمه نقل شده که نازل
این آیه در اهل قبله و لن یوخر الله نفسا اذا جاء اجلها و الله خبیر بما تعملون آیه یازدهم
است قراءات کرده حماد و یحیی بما یعملون بیا و باقی قراء بتاء قراءات کرده اند اما بتاء
بنا بر آنکه خطاب عام باشد و اما بیاء غیبت پس بنا بر آنکه ~~نفسا~~ بحسب معنی جمع است

جهت تدارک مافات

و این آیه را قرائت کرده تا من الصالحین صو

و ابو بکر تا موافق ماقبل باشد

ومراد با دکترة است ولن از برای نفی تاخیر است بر وجه تاکید که معنی او منافات
تاخیر است با حکمت بالغه الهی و اجل مدت حیات است یعنی و مؤخر و واپس نخواهد
داشت البته خدای عزوجل نفسی را و شخصی را هرگاه برسد اجل او و مدت حیاة او
آخر شود و هرگاه دانستید که تاخیر مرگ از وقت خود راهی با و نیست و خدای
عزوجل خبر دهنده اعمال شماست از واجب و غیر واجب باقی نماند مگر آنکه مسارعت
بکنید بسوی بیرون آمدن از عهده واجبات و استعداد لقاء خدای عزوجل
برگ عیشی بگور خویش فرست کس نیارد ز پس تو پیش فرست روایت
کرده علی بن ابراهیم از ابی بصیر از ابی جعفر باقر عم در این آیه که فرمود آن حضرت
که هر بستی که نزد خدای عزوجل کتبی هست موقوفه مقدم میدارد از آن کتب
آنچه را خواهد و مؤخر میدارد پس هرگاه لیلة القدر شد انزال میکند خدای عزوجل
در و هر چیزی را که میباشد تا شب قدر دیگر مثل او پس اینست قول خدای عزوجل
که ولن یؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها هرگاه انزال کرد او را و نوشتند او را کتاب
سموات و اینست که مؤخر نمیشود آن اجل و این خبر موافق است با آنچه
اعتقاد ما شیعه است و در اخبار اهل بیت واقع است که بدی و تغییر در بعض طائفه ص
مراتب واقع میشود و در بعض مراتب که مرتبه اخیر است واقع نمیشود والله
خبیر بما تعملون و خدای عزوجل خبیر و داناست با آنچه شما میکنید یا آنچه بجای آورد
هر نفسی و شخصی و جزا میدهد شما را با عمال شما اگر خیر است خیر و اگر شر است شر
و حاصل آنکه اگر میدانست که شما توبه و انابت میکردید تاخیر میکرد و لیکن میداند
که تاخیر نفع ندارد با آنکه تاخیر منافی حکمتست

سورة تغابن

مختلف فیه است که آیا مکی است یا مدنی و ابن عباس گفته مکیست غیر سه
آیه از آخر او که نازل شده در مدینه که یا ایها الذین آمنوا ان من ازواجکم تا آخر
سوره و عدد آیات او هشتده آیه است باجماع و حدیثی که در باب فضل
او نقل شده از ابی بن کعب از رسول صلعم که هرکه بخواند سوره تغابن را دفع
کرده میشود از و مرگ مفاجات موضوعست چنانکه گذشت و روایت کرده ابن

ابی العلا از ابی

ابی العلا از ابی عبدالله عم که فرمود هرکه بخواند سوره تغابن را در فریضه این
سوره شفیع او خواهد بود در روز قیامت و شاهد عدلی خواهد بود نزد کسی که
اجازه شهادت او میکند پس مفارقت نخواهد کرد از آن شخص قاری تا داخل
بهشت شود بسم الله الرحمن الرحیم یسبح لله
ما فی السموات و ما فی الارض له الملک و له الحمد و هو علی کل شی قدیر
آیه اولست مقدم داشته شده هر دو ظرف تا دلالت کند بر اختصاص و حصر ملک
و حمد بخدای عزوجل علی الحقیقه باعتقاد اشعریه و بر اختصاص ملک و پادشاهی و سلطنت
علی الحقیقه بخدای عزوجل بواسطه آنکه مبدء هر شیء و معید او و مبدع او و قایم باو و مهیمن
بر او خدای عزوجل است و اما ملک غیر او پس تسلیطیست از خدای عزوجل مر آن
شخص را هر کس بقدری حتی مرد را بر عیالش و این منافی تکلیف نیست بلکه هر
یک بقدر سلطنتش مکلف است بتکالیف عامه و تکالیف خاصه بآن شخص
تا مثاب و معاقب شود بر و و پادشاهان مجازی و غیره در این معانی تفاوتی ندارند
و بر اختصاص حمد لا علی الحقیقه باعتقاد معتزله و اثنا عشریه امامیه بخدای عزوجل بلکه
ازین جهت که اصول نعم و فروعش از وست و ازین جهت که محامد و محاسن
عبد نیز نعمتی است از خدای عزوجل که بر دست بنده جاری شده است و هرگاه
بنده و جوارح و اعضا و قوت و قدرت او از خدا باشد پس محاسن اعمال او
نیز بواسطه از خدا خواهد بود العبد و ما فی یده لمولاه یعنی تسبیح و تنزیه خدا می گوید
هر آنچه در آسمانها و هر آنچه در زمین است از مکلفین و غیر مکلفین بدلالتی
که دارند بر کمال ذات او و استغناء او از غیر زیرا که علت مباین معلول است
و هرگاه ممکن محتاج و ناقص فی ذاته باشد پس علت او کامل و منزه از صفات
نقص خواهد بود و معلول دلیل است بر علت و مکلفین طایعین را نیز شرفی
دیگر هست که بقول نیز تنزیه و تقدیس و تسبیح او میکنند له الملک و له الحمد مر
او راست ملک و سلطنت و پادشاهی و مر او راست حمد و ستایش و سپاس
بصفات کمال و نعوت جلال جلت کبریائه و آلاؤه و هو علی کل شی قدیر

الف و لام الملک و [الحمد] از برای استغراق است و صه صه صه

واو ست بر همه چیز قادر و توانا و بر ایجاد و اعدام و افنا و تغییر احوال خلایق کائنا
چنانچه بیان فرموده و تفصیل همین معنی را بعد ازین بلا فاصله فرموده که هو الذی
خلقکم فمنکم کافر و منکم مؤمن والله بما تعملون بصیر که آیه دوم است یعنی
اوست که خلق کرده شما را و انشا کرده و از کتم عدم بدایره وجود آورده و ظاهر
آنست که خطاب عام باشد و مخصوص بمکلفین نباشد چنانکه جبائی تخصیص
داده پس بعضی از شما کافر است و اقرار بخدای عز و جل و آنچه او فرموده نکرده
چون دهریه و بعضی از شما مؤمن است و مقر است بخدا و آنچه خدا فرموده
پس بعضی از شما ایشان بکفر و عمل کفر گردید بارادت و اختیار خود و بعضی اراده ایمان
گردید و ایمان از شما صادر شد باختیار و مثاب و معاقب خواهید شد هر یک
بر فعل خود والله بما تعملون بصیر و خدا بآنچه عمل میکنید از ایمان و کفر بینا و
داناست پس جزا خواهد برد و این صریحست در اینکه ایمان و کفر عمل شماست
و خدا خلق ایمان و کفر نکرده تا لازم آید که ثواب و عقاب و امر و نهی معنی نداشته
باشد و حق است و منافی نیست فطرة الله التی فطر الناس علیها و قول نبی صلعم
کل مولود یولد علی الفطرة و آیه کریمه و جعلنا فی ذریتهما النبوة والکتاب فمنهم
مهتد و کثیر منهم فاسقون و هر شخص در اصل فطره من حیث هو هر گاه ملاحظه خود
بکند و مخلی بالطبع کند خود را البته علم و اقرار بوجود صانع و قدرت او و ارسال رسل
و انزال کتب خواهد کرد و این است فطرة الله و ضلالات و کفر همه از خارج
طاری و عارض میشود از متابعت هوا و اطاعت شیطان انس و آباء و قرنا
و گفته قاضی که کفر سبب مقدر است باطل محض است چنانکه حضرت امیر ع فرموده
که آیا چنین فهمیده که قضاء لازم و قدر حتمیست اگر چنین بودی باطل شدی ثواب و
عقاب و امر و نهی الی تمامه و نیز صریحست درین که بر اعمال واقعی خدا بیناست
و ثواب و عقاب بر او میدهد پس کسی که کافر باشد در ستر و مؤمن باشد در علانیه
معاقب خواهد بود مثل منافقین و همچنین کسی که برعکس باشد مثل عمار مثاب خواهد بود
و همچنین کسی که کافر باشد بخدا مؤمن باشد بکواکب و برعکس و این همه در
عموم آیه

و غلبه ص

۱۲۲

عموم آیه داخلند و کافر را مقدم داشت از جهت کثرت ایشان و علی بن ابراهیم
گفته مضمرا مرسلا که آیه فمنکم کافر و منکم مؤمن خاصه و مخصوص است در مؤمنین
و کافرین یعنی در ولایت و باز روایت کرده باسناد خود از حسین بن نعیم الصحاف
که گفت پرسیدم از حضرت صادق ع از این آیه پس فرمود آنحضرت که شناخت
خدای عز و جل ایمان ایشان را بولایت ما و کفر ایشان را بترک ولایت ما روزی که گرفت
خدای عز و جل بر ایشان عهد و میثاق و پیمان در عالم ذر در صلب حضرت آدم ع
و صاحب کشاف درین مقام ایراد کرده بر خود اعتراضی و جواب گفته باین عبارت
که پس اگر بگویی تو که قبول دارم که عباد فاعل کفرند و لیکن سابق شده است در
علم خدای حکیم که هر گاه خلق کند ایشان را نمیکنند مگر فعل کفر و اختیار نمیکنند غیر کفر را
پس چه چیز باعث شده او را در خلق ایشان با علم او بآنچه صادر میشود از ایشان
و آیا هست خلق قبیح و خلق فاعل قبیح مگر یکی و تفاوتی ندارد و آیا هست مثل این مگر
مثل کسی که ببخشد شمشیر برنده را بکسی که بکشد و راه بزند و نفس محترمه را بکشد
و بکشد با او مؤمنی و آیا اجماع میکنند عقلا بر مذمت بخشنده شمشیر و تعنیف او چنانکه
مذمت میکنند قاتل را بلکه ملامت ایشان بر او اولی است و قبیح بنسبت الآتی فعلی
که مذموم عقلا باشد میگوییم من در جواب که ما دانسته ایم که خدای عز و جل حکیم و عالم
بقبیح است و غنی است از قبیح پس میدانیم که افعال او همه حسن است و حال
آنکه خلق کرده فاعل قبیح الفعل را پس واجب است که حسن باشد و اینکه بوده باشد
او را وجه حسنی و خفاء وجه حسن بر ما قدح نمیکند در حسن او چنانکه قدح نمیکند
در حسن اکثر مخلوقات او جهل ما بدواعی حکم در خلق آنها بغرض صحیح و حکمت بالغه
مثل اینکه آفریده آنها را تا قرارگاه مکلفین باشد تا بدانند و عمل کنند و جزا بیابند
اینست عبارت صاحب کشاف و ظاهر شد عجز او در جواب ازین سؤال بنابر
عدم تتبع اخبار اهل البیت و عدم اقتدا بایشان که فرموده اند که خدای عز و جل
فرموده که خلق کردم مؤمن و کافر را از طینه و سرشت علیین و سجین و لاشک
وجود خیر محض است و شر از عمل ایشان ناشی شده با آنکه شر قلیل است و لازم

خیرات کثیره است و ترک خیر کثیر جهت شر قلیل جایز نیست ولازم می آمد که خدای
عزوجل جنسی را که قابلیت وجود داشته باشند بخل ورزیده وجود نداده باشد چنانکه
اگر همه انسان را ملک و معصوم می آفرید لازم می آمد که انسان را بخل کرده نیافریده
باشد ولو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا با آنکه خدا فرموده خلقت النار ولا ابالی بنابر آنکه
آفریدن خیرست و هر شر از آفریده شده است و همچنین اراده و اختیار به بنده
دادن وجود است و کمال بخشی است و خیرست و اراده بد کردن و بد کردن
از سوء اختیار بنده است هر چه هست از قامت ناساز ناشایست ماست
ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست اعوذ بالله من شرور انفسنا و سیئات
اعمالنا و جعلنا خلق السموات والارض بالحق و صورکم فاحسن صورکم والیه
المصیر آیه سیم است قراءت مشهوره صُورکم بضم صاد و غیر مشهوره بکسر صاد است
یعنی آفرید خدای عزوجل آسمانها را و زمین را بالحق و بالعدل و باحکام صنعه و اندازهٔ درست
و حکمت بالغه و بعضی گفته اند که بالحق یعنی للحق یعنی خلق کرد عقلا را از برای حق و ثواب
عظیم و خلق ما عدای عقلا کرد از برای عقلا و بتبعیت عقلا و زیادتی اسباب والطاف
بعقلا و صورکم یعنی صاحب صورت و صورت پذیر شما همهٔ بشر را فاحسن صورکم پس
نیکو گردانید صورتهای شما را از حیثیت حکمت و قبول عقل نه قبول طبع از جهت آنکه از
جملهٔ ایشان هست کسی که برین صفت نیست و حق آنست که فاحسن صورکم یعنی من حیث
قبول الطبع یعنی پس نیکو گردانید خدای عزوجل صورتهای شما را احسن از صور سایر حیوانات
وانها از همه بدلیل آنکه انسان آرزو نمیکند که صورت او بر خلاف صورتی باشد که
هست از سایر صور و از حسن صورت اوست انتصاب قامتش بی اعوجاج و میل
در کمال لطف چنانکه فرموده لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم و این صورتیست که مزین
شده به برگزیدهٔ اوصاف کاینات و مخصوص است بخلاصه خصایص مبدعات و گردانیده
این صورت را انموذج جمیع مخلوقات و این که بعضی صور مشوه و بد ترکیب اند
و سمج و زشت اند بنا بر آنست که حسن مثل سایر اشیا مراتب و طبقات دارند و ازین
که بعض مراتب بهتر از بعض مراتب باشد لازم نمی آید که مرتبه بد خارج از خیر حسن باشد تا میتنی

مثل الحی والمی سه

که لبا باشد که

که لبا باشد که واله و حیران صورتی در حسن که چشم از و بر نمی داری چون دیدی صورتی
نیکوتر از آن اول غافل میشوی و متوجه دوم میشوی پس بودن احسن از احسن لازم
نمی آید خروج احسن از احسنیه و حکما گفته اند که دو چیز است که او را غایت نمی باشد
یک جمال و حسن و دیگری بیان و صورت عبارت است از بنیهٔ مخصوصه والیه
المصیر و بسوی خدای عزوجل است بازگشت و مآل در روز قیامت پس نیکوکار باشید
تا زشت نشود در روز قیامت بعذاب و عقاب ظواهر و صور حسن و نیک شما
یعلم ما فی السموات والارض و یعلم ما تسرون و ما تعلنون والله علیم بذات الصدور
آیه چهارم است فرق میان اخفا و اسرار آنست که اخفا اعم است جهت آنکه اخفا در
شخص و معنی هر دو می باشد و اسرار در معنی می باشد نه در شخص یعنی عالم و داناست خدای
عزوجل آنچه در آسمانها و زمین است و می داند آنچه پنهان میکنید شما و آنچه اظهار
و آشکار میکنید و هر چه اسرار کنید بعضی به بعضی و پنهان کنید در سینهای خود از غیر والله
علیم بذات الصدور و خدای عزوجل داناست باسرار و بواطن سینها و غرض از علم
او ~~بسموات~~ بآنچه در سموات و ارض است و بآنچه اسرار و اعلان کنند عباد و بآنچه
در صدور است آنکه خدای عزوجل عالم است بکلیات و جزئیات و مخفی نیست برو
ذرهٔ از ذرات نه بواسطه دلیلی که قاضی گفته که نسبت مقتضی علم او بکل یکیست که ظاهر
البطلان است بلکه بواسطه آنکه علم انکشافست و هر معلولی منکشف است نزد علت
و ظاهر است نزد علت جهت آنکه ربط فاعلی اشد است از ربط قابلی و کلی و جزئی درین
معنی تفاوت ندارند و هرگاه خدای عزوجل را چنین علمی باشد پس سزاوارست از و
ترسیدن و حذر کردن و جرأت نکردن در چیزی که مخالف رضای او باشد و تکرار علم
بمنزله تکرار وعید خواهد بود بر کفر و انکار عصیان خالق پس شکر نعمت خلق او نکنند
پس ابله و جاهل اند اشعریه که ممزوج کردند کفر ان الخلق و کفر را از جملهٔ مخلوقات
او گرفته اند و حال آنکه خلق اعظم نعمتی است از خدا بر بندگان و کفر اعظم کفرانات
از عباد مر پروردگار خود را و تقدیم قدرت بر علم درین سوره از جهت آنست که

دلالت مخلوقات ومصنوعات بر قدرت اوّلاً وبالذات است وبر علم بتوسط
آنچه در مخلوقات است از اتقان واختصاص ببعض انحاء مخصوصه از لطایف صنع وابداع
ثانیاً وبالعرض چنانچه قاضی نقل کرده لیکن حق آنست که اصل خلق دلالت بر اصل علم میکند
چنانکه خدای عزوجل فرموده الا یعلم من خلق وهو اللطیف الخبیر الم یاتکم نبؤا الذین کفروا
من قبل فذاقوا وبال امرهم ولهم عذاب الیم آیه پنجم است یعنی آیا نیامده و نرسیده
بشما ای کفار مکه چون خطاب با ایشانست واخبار است بانکه قرون ماضیه معاقب بجزای
اعمال خود شده اند نبأ الذین کفروا من قبل خبر جماعتی که کافر شدند پیش از زمین مثل قوم نوح
وهود وصالح فذاقوا وبال امرهم پس چشیدند وبال وضرر کفر خود را در دنیا واصل
وبال ثقل است وازوست وبیل از برای طعام ثقیل بر معده ووابل از برای باران
درشت ثقیل پی در پی ولهم عذاب الیم ومر ایشان را عذاب مولم المرساننده در روز
قیامت ذلک بانه کانت تاتیهم رسلهم بالبینات فقالوا ابشر یهدوننا فکفروا
وتولوا واستغنی الله والله غنی حمید آیه ششم است ذلک اشاره است
بوبال وعقوبت در دنیا وعذاب وعقاب معدّ در آخرت وبانه ضمیر از برای شأن است
وابشر مبتدا است وجایز است که مبتدا نکره باشد چون در حیز استفهام است
چنانکه نفی نیز چنین است مثل ارجل فی الدار ام امراة ولا رجل فی الدار ولا امراة
وبعضی گفته اند که فاعل فعل مضمر است که مفسر او یهدوننا باشد وتقدیر کردند جهت
آنکه استفهام بفعل اولی است یعنی این وبال دنیا وعذاب عقبی بسبب این شأن
بود که می آمد ایشان را رسل ایشان به بینات وآیات واضحات ومعجزات پس
میگفتند بایشان که آیا بشر یعنی جنس انسان یعنی جماعت انبیاء انسانی پس جنس
گفته وجمع خواسته بدلیل یهدوننا هدایت میکنند وراه مینمایند ما را ودعوت
میکنند ما را بغیر دین آباء ما از روی حقارت بانبیا وتکبر ونخوت میکردند از متابعت
انبیا وتعجب میکردند از اینکه رسول بشر باشد وتعجب نمیکردند از آنکه خدا حجر باشد
فکفروا بالله وحجدوا ارسله وتولوا پس کافر شدند بخدا وانکار کردند رسل او را

[حاشیه: بانچه رسید بایشان در دنیا از هلاک واستیصال ووخامت عاقبت او صح]

و پشت گردانیدند

و پشت گردانیدند واعراض کردند از قبول ایمان وتفکر در آیات واستغنی
الله وبی نیاز است خدای عزوجل از همه چیز که از جمله او ایمان ایشان وطاعت
ایشان است وتکلیف کرده از جهت نفع ایشان در عبادت تا سبب قرب
ایشان شود ودر سلک مقربین در آیند ولذات حقیقی خود را دریابند ودر گرفتار نکبت
آب وعلف لذات شهوانی وغضبی نگردند ونیز بی نیاز است بانچه اظهار کرده
از برای ایشان از برهان وبیان از زیادتی که دعوت ایشان کند برشد وهدایت
بایمان از الطاف خاصه از جهت عدم قدم در راه نهادن ایشان واز ضم
تولوا با واستغنی الله توهم جمعیت معاً نمیشود با آنکه استغنا واو عام است
جهت آنکه معنی اینست که ظهر استغناء الله ولهذا املیٰ لهم حتی ساختند الشان
را بایمان ومضطر نگردانید با وجود با قدرت والله غنی حمید وخدا بی نیاز است
از همه خلقش واز اعمال ایشان وعبادت ایشان وغیره محمود است بر جمیع
افعالش که همه احسانست وبر جمیع نعمی که انعام کرده بشما ودلالت بر حمد او میکند
همه مخلوقات باعتبار نفس آفرینش زعم الذین کفروا ان لن یبعثوا قل بلی وربی
لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلک علی الله یسیر آیه هفتم است در حدیث
است که زعموا مطیة وشتر سواری کذب است وشریح گفته که از برای هر چیزی کنیه ایست
وکنیه کذب زعموا است وابن عمر گفته که زعموا از امله کذب است یعنی شتر
سواری که نفس وکجاوه بر باشد وبعضی گفته اند که در قرآن وارد نشده زعموا مگر بمعنی
کذب وزعم ادعاء علم است ومتعدی میشود بدو مفعول مثل تعدی علم وان لن یبعثوا
که ان است با آنچه در حیز اوست قایم مقام دو مفعول زعموا است وتقدیر انه
که انهم لن یبعثوا پس جمله ساد مسد مفعولین زعموا است با آنچه جاری شده در واز ذکر حدیث
ومحدث عنه وچون لن در لن یبعثوا دلیل استقبال است معین شد که ان قبل از وان مخففه
از مثقله باشد جهت آنکه لن منع میکند از این که ناصب فعل باشد یعنی کان بردند جماعتی که
کافرند که کفار مکه باشند انکه بدرستی که هرگز مبعوث نخواهند شد وبرانگیخته نخواهند شد واین جماعت
کافر بودند ومنکر بعث ونشور وقیامت وحساب وعذاب وعقاب بودند پس خدای عزوجل امر کرد

۱۲۴

رسول خود را که بگو ای محمد صلعم که بلی و ربی لتبعثن و بلی اثبات است از برای ما بعد لن
یعنی بلی تبعثن یعنی بل برانگیخته خواهید شد و برب خودم قسم که هر آینه مبعوث
خواهید شد و محشور خواهید شد تاکید کرد بعد از قسم بلام مؤکده و نون ثقیله ثم لتنبؤن
بما عملتم پس هر آینه خبر داده خواهید شد با آنچه عمل کرده اید و بجا آورده اید از اعمال و جزا
خواهید یافت بر و محاسب میشوید بر بدیهای خود ذلک علی الله یسیر و این بعث و حساب
و جزا و جمیع چیزها بر خدای عز و جل آسانست سیما با قبول ماده و حصول قدرت تامه و در
مشقتی و تعبی و معاناتی بر خدا نیست و صرف نمیکند و باز نمیدارد از این امور خدا را اصلا
چنانکه شما اصنام را بعض اوقات صارف میدانید فآمنوا بالله و رسوله و النور الذی
انزلنا و الله بما تعملون خبیر آیه هشتم است صاحب کشاف گفته که مراد برسوله محمد است
صلعم و مراد بنور قرآنست و علی بن ابراهیم گفته که زعم الذین کفروا حکایت قول دهریه است
و فآمنوا بالله و رسوله و النور الذی انزلنا نور امیر المؤمنین است و روایت کرده علی بن ابراهیم
نیز از ابی خالد کابلی گفت سؤال کردم از ابی جعفر عم از آیه کریمه فآمنوا بالله و رسوله و النور
الذی انزلنا پس فرمود آن حضرت که یا با خالد نور والله ائمه اند از آل محمد صلعم روز
قیامت ایشان والله نور خدا اند در آسمانها و زمین والله یا با خالد که هر آینه نور امام
در دلها انور و درخشنده تر است از آفتاب روشن در روز و ایشان والله منور
میسازند دلهای مؤمنان را و محجوب و مستور و پنهان میسازد خدای عز و جل نور ایشان
را از هر کسی که میخواهد پس تیره میگرداند دلهای ایشان را والله یا با خالد دوست
نمیدارد ما را بنده و تولا نمی نماید بنده تا پاک و مطهر نسازد خدای عز و جل دل او را
و مطهر و پاک نمیسازد خدای عز و جل دل بنده را تا تسلیم نکند از برای ما امر ما را و بوده باشد
سلم از برای ما و دوست پس هرگاه سلم بود و دوست شد ما را سلامت میدارد
خدای عز و جل او را از شدید حساب و ایمن میگرداند از فزع و رسوائی روز قیامت بزرگ
یعنی پس ایمان بیاورید ای معشر عقلا بخدا و رسول او و بنوری آنچنان نوری که انزال کرده ایم
ما آن نور را که آن قرآنست و نامیده او را نور بواسطه آنچه در وست از ادله و حجج موصله
بحق پس تشبیه کرده او را بنوری که مهتدی میشوند با او بسوی راه راست یا که آن حضرت

امیر المؤمنین

علمتم

امیر المؤمنین علیه السلام یا ائمه هدی باشد چنانکه گذشت والله بما تعملون خبیر یعنی
و خدای عز و جل با آنچه عمل کرده اید و میکنید از اعمال دانا و بیناست و جزا خواهد داد
بر وفق او یوم یجمعکم لیوم الجمع ذلک یوم التغابن و من یؤمن بالله و یعمل صالحا
یکفر عنه سیئاته و یدخله جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدا ذلک الفوز
العظیم آیه نهم است قراءت کرده ویس از یعقوب یوم نجمعکم بنون و باقی قراءت
کرده اند بیا و قراءت کرده اند اهل مدینه و نافع و ابن عامر نکفر عنه و ندخله بنون در
هر دو و باقی قراءت کرده اند بیا جهت آنکه اسم ظاهر پیش گذشته و وجه نون آنکه
مثل سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام لنریه من آیاتنا باشد و ظرف یوم
یجمعکم یا منصوب است بفعل لتبعثن چنانکه صاحب مجمع البیان میگوید یا باذکر محذوف
یا بفعل لتنبؤن یا بخبیر جهت آنچه در وست از معنی وعید گویا گفته شده که والله
معاقبکم یوم یجمعکم یعنی یاد بیارید یا خبر داده خواهید شد یا معاقب خواهید شد روزی
که جمع کند شما را خدا از جهت روز جمع روزی که جمع میشوند در او اولین و آخرین
که روز قیامت باشد ذلک یوم التغابن این روز است روز تغابن و این تفاعل
است از غبن که زیان باشد گویا و اخذ [illegible] شریت و ترک خیریت
یا اخذ خیریت و ترک شریت بنا بر آنکه [illegible] تغابن القوم فی التجارة میگویند و او
اینست که مغبون میسازند بعض از ایشان بعض دیگر را الا علی التعیین پس مؤمن ترک
کرده حظ خود را از دنیا و اخذ کرده بهره خود را از آخرت پس ترک شر کرده و اخذ خیر
پس غابن باشد حقیقة مؤمن و کافر ترک کرده حظ خود از آخرت و گرفته بهره
خود از دنیا پس ترک خیر کرده و اخذ شر پس مغبون باشد کافر در حقیقت اما ظاهرا
تغابن واقع شده میان کافر و مؤمن و ظاهر شده غابن و مغبون درین روز یا روز
تغابن است جهت نزول سعداء در منازل اشقیائی که نازل بودند اگر سعداء بودند
و نزول اشقیا منازل سعدائی که نازل بودند در او اگر اشقیا بودند و درین تهکم
و استهزاء است باشقیا جهت آنکه نزول اشقیا در منازل سعداء غبن نیست

یا خواهد بود او
و جزا ضده

از جهت حساب و جزاء
شده در و ملائکه و
از جن و انس

و در حدیث رسول خدا صلعم وارد شده که نیست از بندهٔ مؤمن که داخل بهشت شود مگر آنکه نموده میشود با و نشیمن او از دوزخ اگر بدی میکرد تا زیاد شود شکر او و نیست از بندهٔ که داخل دوزخ شود مگر آنکه نموده میشود با و نشیمن او در بهشت اگر نیکی میکرد تا زیاد شود حسرهٔ او ومعنی ذلک یوم التغابن اینست که اگرچه در غیر این روز نیز مردم تغابن می‌بینند که این تغابن است در حقیقت وچندان تغابن عظیم است که تغابنهای دیگر در جنب این تغابن نیست مثل تغابن در امور دنیا و اگرچه جلیل وعظیم باشد ومن یومن بالله ویعمل صالحا و هر کس ایمان بیاورد بخدا و عمل بکند عمل صالح پس صالحا صفة عملا مقدر است که مفعول مطلق است نکفر عنه سیئاته ویدخله جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدا محو میسازد خدا و تقاص میکند از آن کس سیئات و بدیهای او را و داخل میکند او را در بهشتهائی و بساتینی که روانست از زیر آنها نهرها در حالتی خالداند ابد الآباد در آن جنات همیشه که فانی نمیشود نعیم آنها ذلک الفوز العظیم این تکفیر و ادخال هر دو و این او را عظیم فرمود فوز است و رسیدنی است بمقاصد عظیم و بزرگ که از آن عظیم تر نباشد زیرا که هم دفع مضار و هم جلب منافع است و جامع کل مصالح است والذین کفروا وکذبوا بآیاتنا اولئک اصحاب النار خالدین فیها وبئس المصیر آیهٔ دهم است یعنی وجماعتی که کافر شدند بخدا و تکذیب کردند بآیات وحجج و دلائل ما این جماعت اصحاب آتش دوزخ در حالتی خالد و دایم اند در دو بد محل بازگشتی است محل بازگشت ایشان و گویا این آیه و آیهٔ سابقه بیان تغابن است و تفصیل اوست ما اصاب من مصیبة الا باذن الله ومن یومن بالله یهد قلبه والله بکل شیء علیم آیهٔ یازدهم است قراءت کرده طلحة بن مصرف نهد بنون و نصب قلبه و قراءت سلمی یهد بضم مبنی از برای مجهول و رفع قلبه و بنصب قلبه نیز تا مثل سفه نفسه باشد بمعنی یهدی فی قلبه و جایز است که معنی او این باشد که کافر ضال است از قلب خود و بعید است ازو و مؤمن واجد قلب خود است و مهتدی است بسوی

اومن آیة

او مثل آیه لمن کان له قلب و قراءت کرده عکرمه و عمرو بن دینار یهدأ قلبه بمعنی یطمئن و یسکن مثل و قلبه مطمئن بالایمان و یهدا بر تخفیف و قراءت کرده مالک بن دینار یهدا با الف بر تخفیف بقلب همزه الف و مصیبه مصدری است که لاحق صاحب مصیبه میشود و اذن خدا تقدیر اوست و مشیت او و این گویا اذن است هر مصیبه را که اصابه کند و برسد و این لازم ندارد جبر و ظلم را او اگرچه در مقابل ظلم باشد و خدا اذن در ظلم ندهد زیرا که هرگاه از جانب الله محض باشد مثل موت و غیره پس ظاهر است که ظلم در و معنی ندارد یا آنکه سلب نعمت موجب ظلم یا سبب ترک شکر بوده یا بسبب آنکه خیر او در سلب نعمت بوده بواسطه رفع درجه یا اقتضاء مصلحت نظام کل و اگر از جانب عباد باشد هرگاه عبد اراده ظلم کند و جزء اخیر که اراده مقارن باشد بعمل آید خدای عز و جل افاضه وجود و رخصت ایجاد مقارن خواهد کرد که اذن عبارت ازوست و این ظلم از عبد خواهد بود نه از خدا و جمعی اذن را بمعنی علم نیز گرفته اند یعنی اصابه نمیکند و نمیرسد از مصیبتی شمار امگر باذن و تقدیر و علم خدای عز و جل و اراده و رضای او و من یؤمن بالله یهد قلبه و هر کس ایمان بیاورد و تصدیق کند با و و رضا دهد بقضاء او هدایت میکند خدای عز و جل دل او را تا بداند که آنچه با و رسیده بعلم خدا است پس صبر کند تا ثواب بیابد یا آنکه هر که ایمان بیارد بتوحید خدا و صبر کند نزد نزول مصیبه هدایت میکند دل او را از جهت استرجاع و انا لله و انا الیه راجعون گفتن یا آنکه شرح میکند دل او را از جهت زیادتی خیر یا لطف میکند و شرح میکند از جهت زیادتی طاعت یا آنکه هدایت میکند دل او را که اگر مبتلی شود صبر کند و اگر عطا و فضل و نعمت بیابد شکر کند و اگر ظلم بر و کنند بیامرزد و عفو کند یا آنکه هر که ایمان بیارد نزد نعمت پس بداند که فضل خدا است هدایت میکند دل او را از جهت شکر و هر که ایمان بیارد نزد بلا پس بداند که او عدل است از خدا هدایت میکند دل او را از جهت صبر و هر که ایمان بیارد بخدا نزد نزول قضا هدایت میکند دل او را از جهت گردن نهادن و رضا بقضاء خدا یا آنکه هدایت میکند دل او را تا بداند که آنچه با و رسیده از و نمیگذشت و آنچه از و گذشت نبود که با و برسد والله بکل شیء علیم و خدای عز و جل بهر چیزی داناست میداند که کدام دل اثر میکند در و لطف پس لطف کند با و و کدام اثر نمیکند در و

لطف پس لطف نکنند با و زیرا که عالم است بقلوب و احوال آنها و مجازاة و
مکافات میکند هر مردی را بر وفق قابلیت و استعداد و عمل و اطیعوا الله
و اطیعوا الرسول فان تولیتم فانما علی رسولنا البلاغ المبین آیة دوازدهم است
یعنی و اطاعت و فرمانبرداری کنید خدای عز و جل را و اطاعت کنید رسول او را در
جمیع آنچه ایشان کرده و آورده از برای شما و امر و نهی کرده پس اگر تولی کنید و اعراض
کنید شما از قبول امر رسول صلعم پس باکی بر وی نیست پس جزاء فان تولیتم فلا بأس
علیه و فانما علی رسولنا البلاغ المبین دلیل از برای جزاء محذوفست و قایم مقام جزاء
محذوفست یعنی اگر شما اعراض کنید بر رسول صلعم چیزی نیست پس هر چیزی که نیست
بر رسول ما و پیغمبر ما مگر بلاغ مبین زیرا که او رسولست و بر رسول تبلیغ رسالت است
و او خود تبلیغ کرده و بر وی نیست قهر شما برد بسوی حق و نیست بر وی مگر بلاغ و
رسانیدن ظاهر هویدا الله لا اله الا هو و علی الله فلیتوکل المؤمنون آیة سیزدهم
است یعنی خدای عز و جل آن خدائیست که نیست الهی مگر او و سزاوار نیست
پرستش مگر او را و بر خدای عز و جل پس باید که هر آینه توکل کنند مؤمنان
و تفویض کنند امر خود را بسوی او و رضا دهند بتقدیر او و اعتماد کنند بتدبیر او و چون
امر خدا است بتوکل پس باید که بنده در همه احوال اشتغال را این معنی کند و توکل بجای
آورد و بعمل آورد و توکل بر وی کند و این بعثت رسولست صلعم بر توکل بر خدا و تفویض
با و در امر خود تا نصرت بدهد او را بر مکذبین و کفار یا ایها الذین آمنوا ان من ازواجکم
و اولادکم عدوا لکم فاحذروهم و ان تعفوا و تصفحوا و تغفروا فان الله غفور رحیم آیة چهاردهم
است و بیان نزول این آیة آنست که نازل شد در قومی که اراده هجرت داشتند
پس باز داشتند ایشانرا زنان ایشان و اولاد ایشان از هجرت [struck through]
[struck through] و گفتند میروید و ضایع میگذارید ما را پس رقت کردند
بر زنان و اولاد خود و توقف کردند و هجرت نکردند پس بعد از آن که هجرت کردند

و دیدند که

و دیدند که جماعتی که پیش از ایشان هجرت کرده اند متفقه و دانا شده اند در
دین نادم شدند بر عدم سبقت در هجرت و اراده کردند که تعذیب کنند اولاد
و ازواج خود را پس عفو و در گذشتن از گناه [illegible] در نظر ایشان زینت داده
شد تا تعذیب نکردند و بعضی نقل کرده اند که گفتند بایشان که کجا میروید
و وا میگذارید شهر خود را و عشیره و قبیله خود را و مالهای خود را پس غضبناک
شدند بر ایشان و گفتند اگر جمع کند خدای عز و جل ما و شما را در دار هجرة نخواهیم رسانید
بشما خیر و احسان جهت ممانعت شما پس چون مهاجرت کردند منع کردند از ایشان
خیر و احسان پس خدای عز و جل تحریص ایشان کرد بر آنکه عفو کنند از ایشان و برسانند
بایشان نیکی و احسان و صله و نازل شد این آیه درین باب و علی بن ابراهیم نیز
چنین نقل کرده از ابو الجارود از ابی جعفر ع درین آیه که فرمود مردی هرگاه
اراده میکرد مهاجرت بسوی رسول خدا صلعم می چسپید باو پسرش و زنش و
میگفتند که ترا بخدا قسم میدهیم که نروی از پیش ما و بگذاری ما را پس ضایع
گذاری ما را بعد از خود پس بعضی اطاعت اهل خود میکردند و اقامت میکردند
و مهاجرت نمیکردند پس تحذیر کرد خدای عز و جل اولاد و زنان ایشانرا و نهی کرد ایشانرا
از طاعت اولاد و زنان و بعضی رفتند بخدمت رسول صلعم و گذاشتند ایشانرا و گفتند
بخدا قسم که اگر مهاجرت نکنید با ما بعد از آن جمع کند خدای عز و جل میان ما و شما در دار
هجرت نفع نخواهیم رسانید شما را بچیزی هرگز پس چون جمع کرد خدای عز و جل میان
ایشان در دار هجرت امر کرد خدای عز و جل که احسان و بر و صله کنند بایشان و فرمود
و ان تعفوا و تصفحوا فان الله غفور رحیم و بعضی گفته اند که عوف بن مالک الاشجعی
صاحب اهل و ولد بود پس اراده کرد که غزا و جهاد کند چسپیدند باو و گریه کردند
و او را برقت در آوردند پس گویا او قصد کرد که آزار ایشان بکند پس نازل شد
این آیه یعنی ای جماعتی آنچنان جماعتی که ایمان آورده اید بدرستی که بعضی از
زنان شما و اولاد شما عدو اند و دشمن اند از برای شما پس حذر کنید و بپرهیزید

ازیشان پس مِنْ از برای تبعیض است یعنی بعضی ازیشان باین صفت اند که
عدو و دشمن اند پس اطاعت ایشان مکنید بلکه بعضی چندان دشمن اند که آرزوی
مرگ شوهر میکنند و از اولاد نیز آرزوی مرگ پدر میکنند تا میراث ببرند و الله
اَعْدَی عدو آنست که آرزوی مرگ آن شخص کند جهت اخذ مال و همچنین است
کسی که تورا بر معصیت خدا دارد جهت منفعت خود و اعدی عدو اختیار کننده
ضرر تو است جهت منفعت خود و معنی آیه چنانست که در بیان وجه نزول مذکور شد
وان تعفوا و تصفحوا اگر عفو کنید و درگذرید از عقوبت ایشان و تجاوز کنید
از گناه ایشان و بپوشید از گذشتها و مؤاخذه نکنید ایشانرا جهت آنکه نه بینید
که جماعتی که پیش از شما هجرت کرده اند متفقه شده اند در دین شما را خشم بگیرد
بر زوجه و اولاد که شما را مانع از هجرت شده اند و این معنی را از شما فوت کرده
اند پس انفاق برایشان نکنید بلکه عفو کنید ازیشان فان الله غفور رحیم پس بدرستی
که خدای عز و جل آمرزنده و رحم کننده است می آمرزد از برای شما گناهان شما را
و رحم میکند بر شما و ممکن است که تعمیم کنیم باین معنی که هر که بد کند و ظلم کند بر شما عفو
کنید و درگذرید که خدا غفور و رحیم است تا خدا نیز بیامرزد گناهان شما را نیز ارحم
ترحم و نیز تشبه و تخلق باخلاق الله کرده خواهید بود چنانکه مامورید پس چون
عدو شما اند و مشغول میسازند از طاعة خدا و مخاصمه میکنند در دین و دنیا حذر کنید و
ایمن از غوایل و مکر و اهلاک ایشان مباشید و اگر عفو کنید از گناهان ایشان بترک
معاقبه و درگذرید باعراض و معذرت بخواهید ازیشان درین گناهان و تقصیر خود
خدا تفضل خواهد کرد درین عفو و از شما زیاده عفو و مغفرت خواهد فرمود زیرا که غفور
و رحیم است انما اموالکم و اولادکم فتنة والله عنده اجر عظیم آیه پانزدهم است
یعنی نیست مالهای شما و فرزندهای شما مگر فتنه و آزمایش از برای شما و محنتی
و بلائی و شدة تکلیفی بر شما بواسطه آنکه می اندازند شما را در گناه و عقوبت
و بلائی اعظم ازین دو نمی باشد نمی بینی خدای عز و جل فرموده والله عنده اجر عظیم

چون ص

یعنی و خدای عز و جل نزد اوست مزد عظیم و بزرگ از برای کسی که برگزیند
محبة خدا و طاعت او را بر محبة اموال و اولاد که آن اجر عظیم بهشت است
پس ضایع مکنید او را بسبب اموال و اولاد و برگزیدن او بر ما عند الله از
اجر و ثواب و مشغول نکند شما را از امر آخرت و بیندازد شما را در جرایم
و از ابن مسعود نقل کرده اند که نگوید یکی از شما که اللهم اعوذ بک من الفتنة
بواسطه آنکه نیست از شما احدی که برگردد بمال و اهل و ولد مگر آنکه مشتمل بر فتنه
است ولیکن باید که بگوید اللهم انی اعوذ بک من مضلات الفتن و روایت
کرده اند از رسول خدا صلعم که روزی آنحضرت خطبه میخواند پس آمدند حضرت
امام حسن و امام حسین ع و بر ایشان دو پیراهن سرخ بود و راه میرفتند
و میلغزیدند پس فرود آمد رسول خدا صلعم از منبر بسوی ایشان و گرفت ایشانرا
و گذاشت در کنار خود بر منبر و فرمود راست گفت خدای عز و جل که انما
اموالکم و اولادکم فتنة نظر کردم باین دو صبی که راه میرفتند و می لغزیدند پس
صبر نکردم تا قطع کردم حدیث خود را و برداشتم ایشانرا پس شروع کرد آن
حضرت بعد از آن در خطبه خود آنحضرت و در حدیث است که می آورند
مردی را در روز قیامت پس گفته میشود که خورد عیال او حسنات
او را و از بعض سلف نقل است که عیال سوس و کرم و ملخ طاعات
است و بعضی گفته اند که هرگاه ممکن باشد جهاد شما را و هجرة پس فتنه
نکند شما را میل بسوی اموال و اولاد از جهاد و هجرت فاتقوا الله ما
استطعتم واسمعوا واطیعوا وانفقوا خیرا لانفسکم ومن یوق شح نفسه
فاولئک هم المفلحون آیه شانزدهم است یعنی پس بترسید از خدای عز و جل
آنقدر که استطاعت داشته باشید و طاقت و وسع و گنجایش او
داشته باشید و اتقاء ابا کردن از ردی و پرهیز کردن از بدی است باجتناب
آنچه دعوت می کند بسوی او هوا و خواهش و استطاعت طاقت و توانست
یعنی بذل کنید در تقوی طاقت و توان خود را واسمعوا و بشنوید آنچه نید

وتلاوت ميكند بر شما رسول خدا صلى الله عليه وآله از او امر و نواهى صح

داده ميشويد باو و اطيعوا و اطاعت كنيد در آنچه مامور و منهى ميشويد او از
جانب خداى عز و جل و انفقوا و خرج كنيد و بدهيد در راههاى خير خالصًا لوجه
الله در راهها كه واجب است بر شما انفاق و نفقه در و از اموال كه
داريد خيرًا لانفسكم منصوب است بفعل محذوف باين تقدير كه ايتوا خيرًا
لانفسكم و زجاج ميكويد معنى او قدموا خيرًا لانفسكم من اموالكم و جايز است كه
صفت مصدر محذوف باشد يعنى انفاقا خيرًا لانفسكم و جايز است كه خبر كان
مقدر باشد از جهت جواب امر باين تقدير كه وَاَنْفِقُوا اِنْ انفقوا يكن خيرًا
لانفسكم يعنى انفاق كنيد و اعطا كنيد خيرى از براى نفسهاى خود از مالى كه داريد
يا بيش داريد خيرى يا انفاق كنيد اگر انفاق كنيد خواهد بود بهتر از براى نفسهاى
شما و انفع خواهد بود و اين تاكيد است در تحريص كردن بر فرمان بردارى
و امتثال اين او امر و نواهى از براى آنكه اين امور خير و بهتر است از
براى نفسهاى شما از اموال و اولاد و از آنچه شما معتكف و مقيميد بر وى از جهت
شهوات و زخارف دنيا و مَنْ يوق شح نفسه و هر كس كه نكاه داشته
شود از غايت بخل و حرص نفس خود تا بدهد حق خدا را از مال خود فاولئك
هم المفلحون پس اين جماعت رستكار و فايز بثواب خداى عز و جل و حضرت
صادق عليه السلام ميفرمايد كه هر كه ادا كند زكوة خود را پس بتحقيق كه نكاه داشته شده
است از بخل نفس خود و على بن ابراهيم كفته كه و اتقوا الله ما استطعتم ناسخ
آيه اتقوا الله حق تقاته است و باز كفته ~~[illegible]~~ در قول من يوق شح نفسه كه وقايت
كرده ميشود شح از نفس او هر كاه اختيار نفقه بكند در طاعت الهى و باز كفته
كه و حديث كرد مرا پدرم از فضيل بن ابى قره كه كفت ديدم حضرت ابا عبد الله
عليه السلام كه طواف ميكرد از اول شب تا صباح و حال آنكه ميفرمود اللهم قنى شح نفسى
يعنى بار الها نكاه دار مرا از شح نفس خودم پس كفتم جعلت فداك نشنيدم
كه دعا كنى باين دعا فرمود كه و چه چيز است سخت تر از شح نفس بدرستى كه خداى

عز و جل ميفرمايد كه و من يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون و صاحب تفسير
كواشى نيز كفته كه كفته اند كه نسخ كرد اتقوا الله حق تقاته را فاتقوا الله ما
استطعتم و صاحب مجمع البيان ميكويد كه منافاة نيست ميان اين آيه و آيه
اتقوا الله حق تقاته بواسطه هر يك ازين دو الزام است مر ترك جميع معاصى
و هر كه كرد اين را پس اتقا كرده است از عقاب خدا جهت آنكه هر كه
نكرد قبيحى و اخلال نكرد بواجبى پس عقاب بر و نيست الّا آنكه در احد كلامين
بيان اينست كه تكليف لازم نيست بنده را مكر در چيزى كه طاقت داشته
باشد و هر امرى كه امر كرده خدا باو پس ناچار است كه مشروط باشد باستطاعت
عبد و قتاده كفته كه فاتقوا الله ما استطعتم ناسخ اتقوا الله حق تقاته است
و كويا رفته ~~[illegible]~~ باين كه درو رخصتى است از براى حال تقيه و آنچه جارى
مجراى تقيه باشد از امورى كه مشقت درو عظيم باشد و اگر چه قدرت
حاصل باشد درو و ديكران كفته اند كه اين ناسخ نيست و نيست مكر مبين
~~[illegible]~~ از جهت امكان عمل بهر دو و اين صحيح است و فقير نيز باين
اعتقادم كه صاحب مجمع البيان كفته و كلام على بن ابراهيم اكر مستندى
دارد از نص كه حجت شود خوبست و الا فلا و تا حال نصّى كه حجت باشد
بنظر نرسيده ان تقرضوا الله قرضا حسنا يضاعفه لكم و الله شكور حليم ويغفر لكم صح
آيه هفتم هم است قراءت مشهوره يضاعفه است و يُضَعِّفْهُ نيز
قراءت كرده ابن كثير و ابن عامر و يعقوب يعنى اگر قرض بدهيد بخدا
يعنى در راه خدا خير كنيد و اين را قرض كفته تا تلطف و مهربانى باشد در استدعا
بسوى انفاق دو چندان ميكند از براى شما و ميدهد بدل از يك ده تا هفتصد
تا غير متناهى از آنچه خواهد از زيادت جهت آنكه ثواب صدقه دايمى است
و مى آمرزد از براى شما كناهان شما را ببركت انفاق و خداى عز و جل شكور
است ثواب ميدهد و جزاء شكر شما را ميدهد و ميكند با شما فعل شخصى كه مبالغه
در شكر كند از ثواب جزيل عظيم بر فعل قليل و حليم است و ميكند با شما فعل

بردباری که درگذرد از کردهٔ مرد و معاجله نکند در عقوبت با کثرت گناهان
و این غایت کرم است عالم الغیب والشهادة العزیز الحکیم آیة هشتم هم
است یعنی داناست باشکار و نهان و بموجود و معدوم و بمحسوس و غیر
محسوس مخفی نیست بر وچیزی و عزیز و قادر و غالب و قاهر است و حکیم
و دانا و با قدرت تامه و علم تام است و افعالش همه بر وفق حکمت
و محکم و متقن است سورة طلاق
و نامیده شده نیز سوره نساء قصری ابن مسعود گفته در حدیث عدة هرکه
خواهد من مباهله میکنم با او که سوره نساء قصری نازل شده بعد از قول
خدای تعالی که والذین یتوفون منکم و یذرون ازواجا و اراده کرده قول خدای
عزوجل را که و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن پس هرگاه حامله
باشد زن پس عدهٔ او وضع حمل است و این سوره مدنی است بالاجماع
و عدد آیاتش در وخلاف است یازده و دوازده و سیزده هر سه قول
شده و محل خلاف خواهد آمد فضلش آنچه ابی بن کعب نقل کرده از
رسول خدا صلعم که فرمود هرکه بخواند سورهٔ طلاق را خواهد مرد بر سنت رسول
خدا صلعم موضوع است و روایت کرده ابوبصیر از ابی عبدالله ع که فرمود
هرکه بخواند سوره طلاق و تحریم در نماز واجبی پناه میدهد او را خدای عزوجل
که در روز قیامت بوده باشد از جماعتی که خوف داشته باشد یا حزن
و سلامتی میدهد او را از آتش دوزخ و داخل میکند او را در بهشت بتلاوت
او این دو سوره را و محافظت او برین دو سوره جهت آنکه این دو سوره
از برای رسول است صلعم بسم الله الرحمن الرحیم
یا ایها النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واحصوا العدة واتقوا
الله ربکم لا تخرجوهن من بیوتهن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشة مبینة
وتلک حدود الله ومن یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدری لعل الله

یحدث بعد ذلک امرا آیة اولست باتفاق مخصوص شد رسول خدا صلعم
بندا و عام شد خطاب جهت آنکه نبی صلعم امام و پیشوای امت است
و مقتدای ایشانست چنانکه میگویند بر رئیس قوم و کبیر و بزرگ ایشان
که ای فلان بکنید چنین و چنین از جهت اظهار تقدم او و اعتبار ریاست
و مقتدا بودن او مر قوم را و اینکه او زبان قوم است و کیست
که همه قوم صادر از رای اویند و مستقل نمیشد در امری بدون فرمان
او پس گویا او تنهایی در حکم کل ایشانست و قایم مقام همه است
و برین تقدیر رسول صلعم در طلاق حکم امت خواهد داشت و بعضی
گفته اند که باین تقدیر است که یا ایها النبی قل لامتک اذا طلقتم النساء
و برین تقدیر رسول صلعم خارج خواهد بود از امت
در حکم طلاق و کلام صاحب مجمع البیان مشعر است بانکه اجماع منعقد
است بر شرکت حضرت رسول صلعم با امت در حکم طلاق و معنی اذا طلقتم
اذا اردتم تطلیقهن است مثل آیة اذا قمتم الی الصلوة فاغسلوا وجوهکم و
بنا بر آنکه تنزیل شده کسی که اقبال و توجه کرده باشد بر امری و مشرف شده
باشد بر و منزلهٔ کسی که شروع کرده باشد در و مثل قول آنحضرت که من قتل
قتیلا فله سلبه و از ینجاست که ماشی بنماز و منتظر نماز در حکم مصلی است
و نیز این ظاهر است و در عرف متعارف است که فلانی برخاست
بنماز هرگاه متوجه نماز شود و اراده مصممه مقارنه نماید و فلانی طلاق میدهد
هرگاه متوجه طلاق و مهیای طلاق دادن و اراده جازمه طلاق دادن باشد
و نماید و عبارات شریعت تابع عرف است اگر حقیقت شرعی نداشته
باشد و معنی فطلقوهن لعدتهن لزمان عدتهن است بنا بر آنکه عده طهر است
چنانکه مذهب حق شیعه امامیه است و جمعی از عامه مثل شافعی
و منقول است از ابن عباس و ابن مسعود و حسن و مجاهد و ابن سیرین و
قتاده و ضحاک و سدی باین نحو که طلاق بدهد در طهری که جماع نکرده باشد

وضممتم به صلعم اذا قرأت القرآن فاستعذ [illegible]

در آن طهر آن زن را و این طهریست که احصا میکنند او را در عده از عدة
وشمارهٔ خروج زن از حبالهٔ نکاح یعنی پس طلاق بدهید از برای عدهٔ زنان آن
عدتی که احصا میکنید او را از عدهٔ ایشان و طلاق مدهید از برای حیض ایشان
که نمیشمارید او را از عده و قرء ایشان و اما بنا بر مذهب ابو حنیفه و اصحاب
او که عده را حیض میدانند نه طهر پس معنی او چنین خواهد بود که طلاق [illegible]
بدهید ایشان را در قبل و پیش از عده و در حالتی که مستقبل باشید عدهٔ
ایشان را و روبعده داشته باشید و این در وقتی است که طلاق داده
شود زن در طهر مقدم بر قرء اول از اقراء او که حیضهای او باشد پس
طلاق داده شده است مستقبل و روبعدهٔ او و این در طهریست که
جماع نکرده باشد در و پس واگذارد او را تا عدهٔ او بسر آید و درین صورت
این عبارت مثل عبارت اتیتهٔ بلیلة بقیت من المحرم یعنی مستقبلا لها خواهد
بود و مثل عبارت توضات للصلوة ولبست السلاح للحرب و در قراءت
منسوبه برسول صلعم واقع شده که فی قبل عدتهن و این قراءت نیز مؤید این
معنی است لیکن این قراءت قراءت شاذه است و حکم خبر واحد دارد
و قراءت مشهوره صریح در معنی اولست و دلیل شیعه و شافعیه است
بر بطلان مذهب حنفیه چنانکه قاضی گفته و حق اینست نه آنکه لام لعدتهن
متعلق بمستقبلات محذوف باشد و حق اینست که دلالت میکند بر اینکه
عده با طهار است نه بحیض و بر اینکه طلاق در طهر است و اینکه حرام است
طلاق در حیض از جهت آنکه امر بشیٔ نهی از ضد است و آیا باطل خواهد بود طلاق
در حیض یا حرام است و صحیح و واقع محل بحث است از جهت آنکه نهی موجب
فساد منهی عنه هست مطلقا یا نیست مطلقا یا هست در عبادات و نیست
در معاملات یا بتفصیلات دیگر و موافق اخبار ائمه هدی بر سبیل اتفاق
بلا نزاع عصابه اثنا عشریه طلاق در حیض فاسد است با حضور و علم و

باجماع صلعم

عامه استدلال

عامه استدلال کرده اند بصحت بنا بر آنکه نهی در معاملات موجب فساد
نیست و بخبر ابن عمر و آن چنانست که روایات متعدده وارد شده از
قبل خاصه و عامه در باب او و اینک نقل او با نقل اخبار طلاق و ذم او
مذکور میشود روایت کرده بخاری و مسلم از قتیبه از لیث بن سعد از نافع
از عبد الله بن عمر که طلاق داد زن خود را و حال آنکه حایض بود تطلیقه واحده
پس امر کرد رسول صلعم که مراجعت کند پس نگاه دارد او را تا پاک شود
و حایض شود نزد او حیضه دیگر پس مهلت دهد او را تا پاک شود از حیض
خود پس هرگاه اراده کند که طلاق بدهد او را پس باید که طلاق بدهد در وقتی
او را که پاک باشد پیش از اینکه جماع کند او را [illegible] پس این عده ایست
که امر کرده خدای عز و جل که طلاق بدهند از برای او زنان را و روایت کرده
نیز بخاری از سلیمان بن حرب و روایت کرده مسلم از عبد الرحمن بن بشیر
از بهز و هر دو روایت کرده اند از شعبه از انس بن سیرین که گفت
شنیدم از ابن عمر که میگفت که طلاق داد ابن عمر زن خود را و حال آنکه حایض
بود پس یاد کرد این را عمر از برای نبی صلعم پس فرمود آن حضرت که امر
کن او را که باید که رجوع کند پس هرگاه طاهر شود پس باید که طلاق بدهد
او را اگر خواهد و آمده روایت از علی بن ابی طالب عم از نبی صلعم که فرمود تزویج
بکنید و طلاق مدهید پس بدرستی که طلاق میلرزد از و عرش و از ثوبان
روایت رفع شده بسوی نبی صلعم که فرمود هر زنی که سؤال کند از شوهر خود طلاق
را در غیر شدت و سختی پس حرام است بر و بوی بهشت و از ابی موسی
اشعری از نبی صلعم روایت شده که فرمود طلاق مدهید زنان را مگر از ریبه
و محل تهمت شدن پس بدرستی که خدای عز و جل دوست نمیدارد ذواقین
و ذواقات را یعنی ملول شوندگان از زنان و مردان را و از انس از نبی صلعم
روایت شده که فرمود قسم بطلاق نمیخورد و طلب قسم بطلاق نمیکند مگر منافق
و این احادیث اربعه منقولست از تفسیر ثعلبی و قاضی استدلال کرده

بامر رجعت درباب ابن عمر و بعد نزول آیه درشان او بر صحت طلاق در
حیض و این استدلال مخفی نیست فساد او زیرا که شاید رجعت بمعنی لغوی
باشد نه بمعنی شرعی اصطلاحی و اگر مراد اصطلاحی بودی طلاق ثانی در کار نبود
و حال آنکه امر بطلاق ثانی واقع شده اگر اراده طلاق داشته باشد و باید
دانست که شبهه نیست در اینکه این حکم درباره مدخول بها است جهت
آنکه مطلقه قبل از دخول عده بر وی نیست چنانکه در سوره احزاب واقع
شده که فما لکم علیهن من عدة تعتدونها و ظاهر آیه اقتضا میکند که هرگاه طلاق
بدهد در حیض یا در طهری که جماع کرده باشد در آن طلاق واقع نشود جهت
آنکه امر مقتضی ایجاب است و این مذهب سعید بن جبیر و مسیب
و شیعه امامیه است و باقی فقها طلاق را واقع میدانند و اگرچه بدعت
است و خلاف مامور به چنانکه صاحب مجمع البیان میگوید و حق آنست
که گفته شد نه بنحوی که او میگوید و سه طلاق بدعت است نزد ابوحنیفه
و اصحابش و اگرچه واقع میشود و نزد محققین امامیه یکی واقع میشود
نزد حصول شرایط صحت طلاق و طلاق حایض و نفسا بدعی است
و ایقاع طلقات ثلث معا غیر بدعی است نزد شافعی و یکی از روایتین
احمد و بدعی است نزد مالک و ابوحنیفه و یکی از روایتین احمد و واقع است
باتفاق کل ایشان بواسطه روایت ابن عمر و فیه ما فیه و طلاق در طهر غیر جماع
خواه آبستن و خواه غیر آبستن طلاق سنی است چنانکه صاحب کواشی
گفته و علی بن ابراهیم گفته که مخاطب در یا ایها النبی از برای نبی است و
معنی از برای امت و ناس و اعتقاد نیست آنچه حضرت صادق عم فرموده
که خدای عز و جل مبعوث کرد پیغمبر خود را با ایاک اعنی و اسمعی یا جاره و در
روایت ابی الجارود از ابی جعفر باقر عم آمده در قول خدا فطلقوهن لعدتهن
که عده طهر است از حیض و احصوا العدة که خدا فرموده باین نحو است

که بگذارد ان

که بگذارد آن زن را تا حایض شود پس هرگاه حایض شد پس طاهر شد
و غسل کرد طلاق بدهد او را یک طلاق بدون آنکه جماع کند او را و دو شاهد
بگیرد بر طلاق هرگاه طلاق بدهد پس اگر خواهد رجوع کند و شاهد بگیرد بر رجعت
هرگاه رجوع کند پس اگر اراده طلاق ثانی داشته باشد پس هرگاه
حایض شود و پاک شود و غسل کند طلاق ثانی بدهد او را و شاهد بگیرد
بر طلاقش بدون اینکه جماع کند او را پس اگر خواهد رجوع کند و شاهد
بگیرد بر رجعت او پس بگذارد تا حایض شود پس طاهر شود پس
هرگاه غسل کند طلاق بدهد او را مرتبه سیم و او در مابین اینها قبل از
آنکه طلاق ثالثه بدهد مالکتر است بآن زن اگر خواهد رجوع کند غیر از
آنکه اگر رجوع کند پس بخاطرش رسد که طلاق بدهد اعتداد میکند بآنچه
طلاق داده قبل از این و همچنین سنت در طلاق اینست که نمی باشد طلاق
مگر نزد طهر زن از حیض بدون جماع چنانکه وصف کردم و هرگاه رجوع کند
پس شاهد بگیرد پس اگر طلاق بدهد پس رجوع کند حساب خواهد کرد
آنچه بخاطرش رسیده پس اگر طلاق ثانی بدهد پس رجوع کند هر دو را
بیکی حساب خواهد کرد آنچه بخاطرش رسیده پس اگر طلاق دهد این واحده
باقیه را بعد از آنکه رجوع کرده عده میدارد آن زن سه قرؤ و این سه
حیض است و اگر حیض نمی بیند پس سه ماه است و اگر حمل دارد
هرگاه وضع حمل او بشود منقضی میشود عده او و واضح نیست قول خدای
عز و جل که واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة
اشهر واللائی لم یحضن فعدتهن ایضا ثلثة اشهر و اولات الاحمال
اجلهن ان یضعن حملهن یعنی و زنانی که مایوس اند و حیض نمی بینند از
زنان شما اگر ریبه و شکی بهم رسانند پس عده ایشان سه ماه است و زنانی

که حیض نمی بینند پس عده ایشان نیز سه ماهست و زنان آبستن عدّه
ایشان وضع حمل است که بزایند و صاحب کشاف گوید که مراد از طلقوهن
لعدتهن اینست که طلاق بدهند در طهری که جماع نکرده باشد در وی پس بگذارد
تا منقضی شود عدّة زن و این احسن طلاق است و داخل است در سنت
و ابعد طلاق است از ندم و دلالت میکند بر و آنچه روایت کرده اند از ابراهیم
نخعی که اصحاب رسول صلعم دوست میداشتند که طلاق ندهند مگر طلاق سنت
مگر یکی پس طلاق نمیدادند غیر ازین تا منقضی شود عدّة و بود احسن نزد ایشان
از آنکه طلاق بدهد مرد سه طلاق در سه طهر و گفته مالک بن انس که نمی شناسم
طلاق سنت مگر یکی و مکروه میداشته سه طلاق را خواه مجموع و خواه متفرق
واما ابوحنیفه و اصحابش پس مکروه داشته اند آنچه زیاده بر یکی باشد در طهر
واحد اما متفرق در اطهار را پس مکروه نداشته جهت آنچه روایت شده
از نبی صلعم که فرمود با بن عمر در وقتی که طلاق داد زن خود را در حیض که چنین امر کرده
تورا خدای عز و جل نیست سنت مگر آنکه استقبال کنی طهر را استقبالی و طلاق
بدهی او را از برای هر قرئی تطلیقهٔ و روایت شده که فرمود آن حضرت بعمر
که امر کن پسر خود را که مراجعت کند بنحوی که گذشت و نزد شافعی قصوری
نیست در ارسال ثلاث و گفته که نمی شناسم در عدد طلاق سنتی
و نه بدعتی و او مباح است پس سؤالی ایراد کرده که آیا واقع میشود طلاق
مخالف سنت در جواب گفته بلی و لیکن آثم است از جهت آنکه روایت
شد از نبی صلعم که مردی طلاق داد زن خود را سه طلاق پیش روی آنحضرت
پس فرمود آن حضرت که آیا بازی میکنید بکتاب خدا و حال آنکه من در
میان شما هستم و در حدیث ابن عمر که گفت یا رسول الله خبر ده مرا اگر طلاق
بدهم ثلاثا پس فرمود آنحضرت که درین هنگام عاصی شده خواهی بود و باین
میشود از تو زنت و از عمر نقل است که نمی آوردند پیش او مردی را
که زن را

که زن را سه طلاقه کرده بود مگر آنکه او را بدرد می آورد از جهت زدن و اجازه
میکرد بر وی سه طلاق را و از سعید بن المسیب و جماعتی از تابعین
چنین نقل شده که هر که مخالفت سنت بکند در طلاق پس ایقاع طلاق
بکند در حیض یا سه طلاقه کند واقع نمیشود و تشبیه کرده اند او را بکسی که
وکیل کند غیر را در طلاق سنت پس وکیل مخالفت کند پس سؤالی ایراد
کرده که اذا طلقتم النساء عامست و متناول مدخول بها و غیر مدخول بها از
ذوات اقراء و آیسات و صغار و حوامل هست پس چگونه صحیح است
تخصیص او بذوات اقراء مدخول بها و جواب گفته که عمومی نیست در بنا
و خصوصی و لیکن نساء اسم جنس است از برای اناث از انس و این جنسیت
معنیست قایم در کل ایشان و در بعض ایشان پس جایز است که اراده
کنیم بنساء کل یا بعض پس چون گفته شد فطلقوهن لعدتهن دانسته شد
که اطلاق شده بر بعض که آن مدخول بها از معتدات باشد بحیض باعتقاد
صاحب کشاف که حنفی است و بطهر باعتقاد دیگران یعنی ای نبی صلعم
گاه طلاق بدهید زنان را پس طلاق بدهید ایشانرا از برای وقت
عدّه ایشان و احصوا العدّة و احصا و ضبط کنید آن عده را بحفظ و کامل
کنید او را سه قرء مستقبل کامل که نقصان در و نباشد یا عدّ کنید اوقات طلاق
را تا طلاق بدهید از برای عده و امر کرد خدای عز و جل باحصاء عده جهت آنکه
زن را در و حقیست که آن نفقه و سکنی باشد و مرد را حقیست که مراجعه
و منع زن از زوج و ثبوت نسب ولد باشد پس احصا جهت مذکورات
ضرور باشد و اتقوا الله ربکم و بترسید از خدای عز و جل که پروردگار شماست
و عاصی او امر او مشوید در تطویل عدّه بواسطه زیادتی نفقه یا در تقصیر عدّه
از جهت طلب زوج و عده قعود مراه است از طلب زوج در مدت معتبره
در شرع و این با قراء می باشد در زنان که حیض بینند و با شهور می باشد در صغیره

که حیض نمی بیند و مثل او می بیند و اما صغیره که کم از نه سال باشد پس عده ندارد
عند امامیه و یائسه زاید بر پنجاه در غیر قرشی و زاید بر شصت در قرشی پس او
نیز عده ندارد و متوفی عنها زوجها عده او چهار ماه و ده روز است و عده
ثالثه اقراء و اشهر و وضع حمل است در حامل الا در متوفی عنها زوجها که عده او
ابعد الاجلین است و عده کنیز نصف عده حره در اشهر و دو قرء در اقراء
و وضع حمل مختلف نیست در هر دو ولا تخرجوهن من بیوتهن ولا یخرجن
یعنی و بیرون مکنید شما این زنان را تا منقضی شود عده ایشان از خانها
و مساکنی که ساکن بودند این زنان در آنها قبل از عده که خانهٔ شوهر باشد
و اضافه بزن از جهت اختصاص بسکنی است و بیرون نروند نیز این زنان
هم ازین خانها و جمع میان اخراج و خروج جهت آنست که شوهران از روی
غضب ایشانرا بیرون نکنند و از روی کراهت مصاحبت ایشان و از روی
حاجت بآن مساکن و اذن ندهند نیز اگر زنان اذن بطلبند اشعار باینکه
اذن رفع حرمت نمیکند و اینکه قاضی گفته که در صورت اتفاق انتقال جایز
است جهت آنکه حق ازین دو تجاوز نمیکند ممنوعست جهت آنکه حق الله
نیز ثابت است که تجاوز از هر دو کرده و همچنین زنان را لازمست که بیرون
نروند مگر از جهت ضرورت الا ان یاتین بفاحشة مبینة بفتح یا و کسر یا هر
دو قراءت شده یعنی مگر آنکه ایشان کنند آن زنان بفاحشه و عمل زشت قبیحی
رسوایی ظاهر و هویدا یعنی زنا باعتقاد بعضی پس اخراج کرده میشود از جهت
اقامت حد بر و و استثناء از اول خواهد بود و یا بذاء و فحش و دشنام مراد است
از فاحشه چنانکه در قراءت ابی واقع شده الا ان یفحشن پس حلالست شوهران
را اخراج ایشان باعتقاد ابن عباس چنانکه مرویست از حضرت باقر و صادق
ع و روایت کرده علی بن اسباط از ابی الحسن الرضا ع که فرمود فاحشه آنست
که ایذا و آزار کنند اهل زوجش را و دشنام دهد ایشان را و بنا برین

نیز استثنا از

نیز استثنا از اول خواهد بود و بعضی گفته اند که مراد از فاحشه نشوز است پس
اگر طلاق بدهد بر نشوز اخراج صح و تحول جایز است و بنا برین نیز استثنا از اول
خواهد بود و بعضی گفته اند فاحشه خروج آن زنست قبل از انقضاء عده
و بنا برین استثناء از ثانی خواهد بود و بعضی گفته اند هر معصیتی ظاهره فاحشه است
و تلک حدود الله یعنی و آنچه مذکور شد از احکام طلاق و شروط او حدود
خداست و من یتعد حدود الله فقد ظلم نفسه و هر که تعدی کند و درگذرد
از احکام خدا و طلاق بدهد بغیر طریق فرموده خدا پس بتحقیق که ظلم کرده
بر نفس خود که او را در معرض عقاب درآورده بخروج از طاعت خدا و
امر او لعل الله یحدث بعد ذلک امرا قاضی گفته یعنی نمی دانی ای نفس یا
نمی دانی تو ای نبی صلعم یا ای مطلق شاید که حادث کند خدای عز و جل بعد
ازین امری که رغبت در مطلقه باشد برجعت یا استیناف و صاحب
کواشی گفته که امر ندامت زوج است و رجعت کردن اوست در زوجه
بعد از تطلیقه و تطلیقتین و این دلیل است بر استحباب تفریق طلاق
و صاحب کشاف گفته که امری که خدا احداث میکند آنست که قلب کند دل
او را از بغض بمحبت و از نفرت برغبت و از عزیمت طلاق بندم و مراجعت
کند و معنی اینست که طلاق بدهید طلاق عده و احصاء عده کنید شاید رغبت
کنید و پشیمان شوید و رجعت کنید و صاحب مجمع البیان گفته امر ایقاع محبت است
در میان طلقه اولی و ثانیه و در میان ثانیه و ثالثه و زجاج گفته هرگاه طلاق ثلث
در مجلس واحد باشد معنی نخواهد داشت لعل الله یحدث بعد ذلک امرا
و درین آیه دلالت است براین که واجب در تطلیق تفریق است
و جمع میان ثلاث جایز نیست جهت آنکه خدا گفته فطلقوهن لعدتهن
و احصوا العدة و تاکید کرده به اتقوا الله ربکم فلا تعتدوه بعد ازان تفریق حق
زوج کرده در مراجعه و لعل الله یحدث تاکید حدود الله در طلاق کرده و اعلام
باینکه حق رجعت منقطع میشود بجمع طلاق با آنکه رجاء رجعت باید که باشد بحدوث

لا تدری ص

رغبت بعد از طلاق و باید دانست که طلاق سنت در اصطلاح شریعت عبارتست
از هر طلاقی که حرام نباشد و مقابل او بدعی است که عبارت از حرام باشد از طلاق
مثل طلاق حایض با عدم شروط یعنی عدم دخول یا حمل یا غیبت و نفسا و طلاق در
طهری که جماع کرده باشد در و در غیر صغیره و یائسه و سه طلاق بدون رجعت در میان
که مجموع حرامست اما اگرچه اول صحیح است و این سنت بمعنی اعم است و اما
سنت بمعنی اخص پس آنست که طلاق بدهد و بگذارد تا از عده بدر رود و اگر
خواهد مرتبه دیگر عقد جدید بکند و در مقابل او طلاق عده است که طلاق بدهد و در
همان طهر باز رجوع کند و جماع کند و در طهر دیگر باز طلاق بدهد و باز رجوع کند و جماع
کند و باز در طهر دیگر طلاق بدهد باین دستور و فرق درین است که در طلاق
عدی در مرتبه نهم حرام مؤبد می شود و در طلاق سنی اگر صد مرتبه بشود که حرام مؤبد
نمی شود و در احتیاج بمحلل در مرتبه سیم فرقی نیست درین که هر دو محتاج بمحلل اند
و همه علماء امامیه باین قایلند الا عبدالله بن بکیر فطحی که او گفته طلاق سنی محتاج
بمحلل نیست در هر سه مرتبه و نکاح جدید هدم طلاق می کند و مستند بخبر زراره
و غیره ساخته لیکن آخرا قایل شده که این ما رزق الله من الرأی است و رای
من اینست و کاری بنص ندارم اگر باشد و اگر نباشد [illegible] و افضل طلاق
طلاق سنت است نه عده چنانچه روایات وارد شده و اعتراضی که صاحب
مجمع البیان نقل کرده که خدای عز و جل امر کرده بطلاق عده پس چگونه شما تقدم
میدارید طلاق سنت را بر طلاق عده پس جواب اینست که طلاق سنت
نیز طلاق عده است الا آنکه اصحاب ما اصطلاح کرده اند در باب این دو قسم
بنحو مذکور چنانکه مشهور است از اخبار در کتب ایشان و روایات ایشان
و نقل شده از متقدمین ایشان مثل زراره بن اعین و بکیر بن اعین و محمد بن مسلم
و غیر ایشان پس از آنجمله روایت یونس است از بکیر بن اعین از ابی جعفر باقر ع
که فرمود طلاق آنست که طلاق بدهد مرد زن را بر طهری که در و جماع نکرده باشد و
شاهد بگیرد بر طلاق دو مرد عادل بر تطلیقه پس او احق است برجعت آن زن

ما دام که نگذرد سه قرء پس این طلاقیست که امر کرده با و خدای عز و جل در قرآن
و امر کرده با و رسول صلعم در سنت خود و هر طلاق غیر عده پس او نیست بطلاق
و از جریر که گفت پرسیدم از ابی عبدالله ع از طلاق سنت پس فرمود بر
طهر از غیر جماع بدو شاهد عدل و جایز نیست طلاق مگر بدو شاهد و [illegible] عده
که آن قول خدای عز و جل است که فطلقوهن لعدتهن و احصوا العدة الآیه و روایت
کرده حسن بن محبوب از علی بن رئاب از زراره از ابی جعفر باقر ع که فرمود هر طلاقی
نمی باشد مگر بر سنت یا بر طلاق عده پس او چیزی نیست گفت زراره گفتم
بابی جعفر ع که تفسیر کن از برای ما من طلاق سنت را و طلاق عده را پس فرمود
که اما طلاق سنت پس اینست که مرد هرگاه اراده کند که طلاق بدهد زن خود را
پس باید که انتظار بکشد با و تا حایض شود و پاک شود پس هرگاه بیرون آمد
از حیض خود طلاق بدهد او را تطلیقه از غیر جماع و شاهد بگیرد دو شاهد را بر او پس
بگذارد تا بگذرد اقراء او و باین شود ازو و آن مرد درین صورت خاطبی خطبه کننده
خواهد بود از خطبه کنندها اگر خواهد آن زن زن او خواهد شد و اگر نخواهد نخواهد شد
و بر آن مرد است نفقه و سکنی آن زن مادامی که در عده باشد و این هر دو از
یکدیگر میراث می برند تا منقضی شود عده و اما طلاق عده پس هرگاه اراده
کند مرد که طلاق بدهد زن خود را طلاق عده پس باید که انتظار بکشد تا آن زن
تا حایض شود و بیرون رود از حیض پس طلاق بدهد او را تطلیقه از غیر جماع
و شاهد کند دو شاهد عدل را و رجوع کند از روزش همان روز اگر خواهد یا بعد
از و بچند روز پیش از آنکه حایض شود و شاهد بگیرد بر رجعت خود و مواقعه
کند و بوده باشد آن زن با او تا حایض شود پس هرگاه حایض شد و بیرون
رفت از حیض طلاق بدهد او را طلاق دیگر از غیر جماع و شاهد کند برین نیز هر
گاه خواهد پیش از آنکه حایض شود و شاهد کند بر رجعت خود شاهدین را و جماع کند

وبوده باشد آن زن با او تا به بیند حیض سیم پس هرگاه بیرون آید از حیض سیم
طلاق بدهد او را بغیر جماع واشهاد کند برین پس هرگاه کرد این را پس بائن
شد از و تا نکاح کند آن زن را زوجی دیگر و روایات دیگر درین از ائمه هدی
عم بسیار است پس معلوم شد که فطلقوهن لعدتهن مراد در و از عده
طهر غیر جماع است خواه طلاق سنت باشد و خواه طلاق عده باشد که عبارت
از طلاق سنت بمعنی اعم باشد و بودن طلاق سنت بمعنی اخص افضل
منافی آیه کریمه نیست وظاهر آنست که الا ان یأتین چنانکه استثنا از اول
است استثنا از هر دو میتواند بود بابد ک تکلفی یا منافی قواعد اصولی اینها
فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف و
اشهدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشهادة لله ذلکم یوعظ به من کان یؤمن
بالله والیوم الآخر ومن یتق الله یجعل له مخرجا ویرزقه من حیث لا یحتسب
ومن یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره قد جعل الله لکل شیء قدرا
آیه دویم است قراءت کرده حفص از عاصم بالغُ بغیر تنوین و امرِه بجر
بر اضافه و باقی بالغٌ امرَه قراءت کرده اند برفع مع التنوین بالغ و بنصب
امره و در شواذ قراءت کرده داود بن ابی هند بالغٌ بتنوین و برفع
امرُه و بالغاً امرُه نیز قراءت کرده مفضل بنصب بالغاً و برفع امرُه اما بالغ امره
باضافه موافق مشهور و پس ظاهر است و اما بالغ بتنوین و نصب امر پس بنا بر آنکه
بالغ بمعنی یبلغ است و بمعنی حال و مستقبل است و عمل نصب کرده بمفعولیت بتقدیر یبلغ
امره یعنی ما یریده یعنی میرسد و میرساند آنچه اراده دارد و فوت نمیشود او را مرادی
و عاجز نمیکند او را مطلوبی در خلیقه خود و بالغ امره برفع هر دو بنا بر آنست که بالغ رفع
داده امره را بفاعلیت یعنی نافذ امره روانست امر او یا امره مبتدا است و بالغ
خبر مقدم و بالغاً بنصب بنا بر آنست که حالست و امره فاعل بالغاً است و قد جعل
الله لکل شیء قدرا خبر آن است یعنی پس هرگاه برسد آن زنان را اجل آن زنان
یعنی آخر مدت

ولام بمعنی عند است یعنی عند عدتهن مثل لا یجلیها لوقتها ای عند وقتها صح صح

مثل عارض ممطرنا صح صح

[illegible]

یعنی آخر مدت عده ایشان که مشرف شوند بر بیرون رفتن از عده نه آنکه بیرون
روند از عده اگر بیرون روند دیگر ایشان را شوهران را نمیرسد که رجوع کنند
فامسکوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف پس شما اختیار دارید که نگاه
دارید ایشان را برجوع کردن در طلاق بمعروف و احسان و نیکی بآنچه واجب
است از برای ایشان از نفقه و کسوه و مسکن و حسن صحبت یا مفارقت
کنید و بگذارید تا بیرون روند از عده و باین شوند بمعروف و احسان و نیکی
و پرهیز کنید از ضرر رسانیدن بایشان برجوع کردن و دیگر طلاق دادن
تا مدت عده دراز شود و ایشان را سرگردان و حیران داشته باشید و این
دلیل است بر افضلیت طلاق سنت و اشهدوا ذوی عدل منکم و شاهد
گردانید دو صاحب عدالت را بر طلاق چنانکه مرویست از ائمه هدی ع
و متواتر اهل بیت و شیعه امامیه است که اشهاد در طلاق واجب است
و بدون او باطل است و در نکاح و رجعت سنت است و بدون صحیح
بر عکس اهل سنت در نکاح و طلاق که کار دیو باشد و از کونه و لفظ
امر ظاهر در وجوب مناسب اینست یا آنکه شاهد بگیرید دو عادل را در طلاق
و در رجعت بر سبیل طلاق خواه واجب و خواه ندب و باعتقاد ابو حنیفه
هر دو ندب و نزد شافعی واجب در رجعت و ندب در طلاق تا واقع
نشود از هر دو طرف انکار در وقت حاجت و متهم نشود مرد در امساک
زن و تا نمیرد احدهما پس باقی دعوی ارث و زوجیت کند و زن انکار
رجعت نکند بعد از انقضاء عده و نه مرد طلاق را و منکم خطاب است
با مسلمین و قتاده گفته خطاب است با احرار و اقیموا الشهادة لله
و اقامت کنید و بجا آورید و برپای دارید شهادت را ای شهود لله و از
برای محض رضای او و با و تقرب بخدا جوئید نه طلب رضای مشهود له و نه
طلب انتقام از مشهود علیه و نه غرضی از اغراض سوای اقامت حق و دفع
ظلم مثل کونوا قوامین بالقسط شهداء لله ولو علی انفسکم ذلکم یوعظ به من

علی من ارادمیم ... واشهدوا عطف است بر او طلقوهن ... النساء فطلقوهن لعدتهن واشهدوا ذوی عدل منکم یعنی صح

مثل واشهدوا اذا تبایعتم صح

کان یؤمن بالله والیوم الآخر اِثنَتان اَست که تحریص بر اقامت شهادت
باشد لوجه الله و از جهت قیام بقسط و عدل و بر شاهد شدن یا بر جمیع آنچه
در آیه مذکور است ای معشر و گروه مکلفین آنچیزی که پند داده شده اید
باو هر کس که بوده باشد ایمان دارنده بخدا و بروز آخر که روز قیامت
باشد و تخصیص مؤمنین جهت آنست که ایشان منتفع میشوند بمواعظ
و مقصود ایشانند بتذکیر و ایشان منزجر از مناهی و باطل میشوند و وعظ
بواجب بر عنت در ثواب او و ترک عقاب او وست بفعل و ترکش
و وعظ بسنت باستحقاق مدح و ثوابست بر فعل او و وعظ در معاصی
بر عکس این و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث لا یحتسب روایت
کرده علی بن ابراهیم از محمد بن مسلم باسناد خودش که گفت پرسیدم از ابی عبدالله
الصادق ع از قول خدای عز و جل و من یتق الله یجعل له مخرجا و یرزقه من حیث
لا یحتسب فرمود آن حضرت که یعنی روزی ~~[illegible]~~ میدهد او را خدای عز و جل
از راهی که گمان ندارد در دنیای خودش و این جمله و من یتق الله جایز است
که جمله اعتراضیه باشد مؤکد ما سبق از اجراء امر طلاق بر سنت و اتقاء از
آنچه نهی کرده از و صریحا یا ضمنا از طلاق در حیض و اضرار بمعتده و اخراج از مسکن
و تعدی حدود الله و کتمان شهادة و معنی چنین خواهد بود که و هر کس بترسد از
خدا پس طلاق بدهد طلاق سنت و اضرار نکند بمعتده و بیرون نکند او را از
مسکن و احتیاط بکند و اشهاد کند میگرداند خدای عز و جل از برای او مخرجی از آنچه
در شان ازواج و شوهرانست از غمها و افتادن در مضایق و تنگیها و گشادی
و فرجی او را روزی میدهد او را خدای عز و جل خلاص و روزی میدهد او را از
وجهی که خطور نکند بدل او و گمان نداشته باشد که از آن ثمر باو چیزی برسد هرگاه
وفا کرده باشد مهر و ~~[illegible]~~ حقوق و نفقات را و کم شده باشد مالش یا [illegible]
بوعده بر اتقاء از مناهی نسبت بسیار متقین بخلاصی از مضرتهای دنیا و آخرت
فرسیدن بخیر دنیا و آخرت از راهی که گمان نداشته باشد روایت شده که

[illegible] بوعده بر ص

و توقع جعلی بر اقامت شهادت ص

رسول صلعم سؤال کرده شد از کسی که طلاق بدهد هزار طلاق یا سه طلاق آیا او را
مخرجی هست یا نه پس خواند حضرت رسول ص در جواب این آیه را که و
من یتق الله یعنی فیطلق للسنة یجعل له مخرجا یعنی بالمراجعة و از ابن عباس
نقل شده که مردی طلاق داد هزار طلاق پس گفت ابن عباس که این مرد
نترسیده از خدا پس نگردانیده از برای خود مخرجی باین شد آن زن از تو
زیادتی گناهی و اثمیست در کردن تو و جایز است که این جمله جمله باشد
که آمده باشد بر سبیل استطراد نزد ذکر مؤمنین و ذکر موعظه ایشان یعنی کسی
که بترسد از خدا میگرداند از برای او مخرجی و مخلصی از غمهای دنیا و آخرت و از
رسول ص روایت شده که خدای عز و جل میگرداند از برای متقی مخرجی از شبهات
دنیا و از گردابهای مرگ و سکرات او و از شداید روز قیامت در وقتی
فرمود آن حضرت این را که آن ع آیه را خواند و باز فرموده آنحضرت
که بدرستی که من می دانم هر آینه آیتی که اگر فرا گیرند مردم او را هر آینه کافی است
همه را که ان و من یتق الله تا آخر باشد پس همیشه آن حضرت میخواند
این آیه و اعاده میکرد و روایت کرده اند که عوف بن مالک الاشجعی اسیر
کردند مشرکین پسر او را که سالم نام داشت پس آمد بخدمت رسول ص
و گفت اسیر کردند پسرم را مشرکین و شکوه کرد بحضرت فقر و فاقه خود را
پس فرمود آنحضرت که شام نکرده نزد آل محمد ص مگر مدی پس بترس از
خدا و صبر کن و بسیار بگو از قول لا حول و لا قوة الا بالله پس عوف
چنین کرد از اکثار این قول پس ناگاه وقتی که او در خانه خود بود که زد
پسرش بر در خانه را و با او صد شتر بود که غافل شده بود از و دشمن پس
رانده بود سالم شتران را و گریخته آمده و آورده بود پس نازل شد این
آیه و در روایت دیگر وارد شده که آمد پسرش با چهار هزار گوسفند که

گریخته بود با آنها از مشرکین بسوی پدر پس زایل شد فقر پدر و در روایت دیگر وارد
شد که آمد با غنیمتها و متاعی یعنی گوسفندهایی و متاعی و اینست معنی قول خدای عز و جل
و یرزقه من حیث لا یحتسب یعنی و روزی میدهد خدای عز و جل او را از مکانی و ممری
که گمان نداشته باشد و بخاطرش نرسد چنانکه عوف بن مالک را داد و از حضرت
صادق علیه السلام مرویست که فرمود و یرزقه من حیث لا یحتسب یعنی مبارک و صاحب
برکت میگرداند آنچه را داده باو و در اخبار ائمه اطهار وارد شده که لازم شده
در درگاه الهی که هرکه امید از غیر خدا از مخلوق داشته باشد قطع آن امید شود
از راه غیرت الهی تا بدانند عباد که امید از خدا باید داشت و از ممری که گمان نداشته
باشد بر می آورد خدای عز و جل حاجت او را و این مجرب فقیر است بلکه مجرب همه
کس و من یتوکل علی الله فهو حسبه من مبتدا است و فهو حسبه خبر و چون مبتدا
موصولست فا بر خبر داخل شده یعنی هرکس واگذارد کار خود را بخدا و تکیه کند
بحسن تدبیر او و تقدیر او پس کافیست و بسست و کفایت کننده و بر آورنده
است جمیع مهمات دنیا و عقبی آن بنده را و عطا کننده است او را بهشت و
محتاج نمیسازد او را بغیر خود و در خبر است که هرکه خوشحال شود باینکه قوی ترین
خلق باشد پس باید که توکل کند بر خدا ان الله بالغ امره یعنی بدرستی که خدای عز و جل
بالغ و رساننده است آنچه را که اراده کند از قضایا و تدابیر خود بآن نحوی که اراده
کند و قادر نیست احدی بر منع او از آنچه اراده نماید یا روان است و نافذ است
امر او در کسی که توکل کند برو و توکل نکند برو یا آنکه بدرستی که خدای عز و جل در حالتی
که نافذ است و جاریست امره قد جعل الله لکل شیء قدرا بتحقیق که گرداننده
است از برای هر چیزی مقداری و اندازه و اجلی که زیاده و نقصان در و نیست
یا بیان کرده و گردانیده از برای هر چیزی از سختی و آسانی وقتی و غایتی و نهایتی
که منتهی میشود بسوی او و حق آنست که هر یک ازین آیات عامند و بر عموم
خود باقیند و همه این معانی در تحت او مندرج است و اثبات هیچ کدام

و این بیان وجوب است و تفویض امر بسوی او جهت آنکه هرگاه دانست که هر چیز از رزق و نحو او مثل باشد مگر بتقدیر و توفیق او باقی نماند مگر
تسلیم و توکل و بیانست نیز از برای توقیت طلاق و قدر و اندازه او و زمان عده و احصا او و تهدید است بر آینده از اندازه عده زنان
مرتابه و حامله و عدم جواز تجاوز از مقادیر و قدرهای حدود طلاق از ازمنه عده نساء هر یک بخصوصها صح قدس صح

منافی اثبات معنی دیگر نیست بلکه همه حق است و مراد است و همه داخل
ظاهر قرآن است و بطون قرآن همه هنوز در نزد ائمه هدی علیهم السلام در پرده خفاست
واللائی یئسن من المحیض من نسائکم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائی
لم یحضن و اولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن و من یتق الله یجعل
له من امره یسرا آیه [illegible] است یعنی و زنانی آنچنان زنانی که مأیوس و نا امید شده
اند از حیض از زنان شما بعلت آنکه سن ایشان بالا رفته اما بسن یائس و پنجاه سالگی
در غیر قرشی و شصت سالگی در قرشی هنوز نرسیده اند و نا امید از حیض شده اند بسبب
عارضی و مرضی یا رضاعی یا غیره و در سن من تحیض اند اگر ارتیاب و شک بهم رسانید
که آبستن اند یا شک بهم رسانید و ندانید که برطرف شدن حیض از پیری است
یا از عارضی است پس عده ایشان سه ماهست هلالی اگر در اول ماه باشد ابتداء
عده یا همه عددی یا تکمیل اول بعددی از آخر اگر در وسط ماه باشد چنانکه مروی از
ائمه هدی است نه آنکه در سن یأس باشد والا معنی نخواهد داشت ارتیاب
واللائی لم یحضن یعنی [illegible] ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر حذف شد
جهت ذکرش در اول که قرینه حذفست یعنی و زنانی آنچنان زنانی که حیض
نمی بینند بواسطه صغر سن اما در سن من تحیض اند و صغیره کم از نه سال نیستند
و ندیدن حیض جهت کم سنی یا دوام استحاضه و اضطراب در خون
است اگر شک کنید و ریبه بهم رسد در حمل یا در حیض ایشان پس عده
ایشان نیز سه ماهست و مراد صغیره نیست والا ان ارتبتم معنی نداشت
بطریق اهل بیت چنانکه گذشت و اما آنچه صاحب کواشی گفته که موافق قاضی
که یئسن یعنی [illegible] وان ارتبتم یعنی [illegible] اگر شک کنید در عده ایشان جهت انقطاع
خون ایشان از جهت پیری واللائی لم یحضن یعنی از جهت صغر ایشان و مخدوف
فعدتهن ثلثة اشهر است که خبر است و بس در عده طلاق و آنچه صاحب کشاف
گفته که روایت شده که جمعی گفتند شناختیم عده ذوات اقراء را پس عده
آنان که حیض نمی بینند کدام است پس نازل شد این و معنی ان ارتبتم

سیم ۳

از جهت پیری ایشان

بعد نزول آیه والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلثة قروء صح

اینست که اگر مشکل شود بر شما حکم ایشان وندانید که چون عدّه میدارند پس
این حکم ایشانست وبعضی گفته اند که اگر شک کنید در خون زنان رسیده
بسن یأس که آن شصت سال است وپنجاه وپنج سال است که آیا آن
خون حیض است یا استحاضه پس عدّه ایشان سه ماهست وهرگاه
این حکم مرتاب بها باشد پس غیر مرتاب بها اولی باشد باین حکم واللائی لم
یحضن مراد صغارند است ومعنی فعدتهن ثلثة اشهر است که حذف شده
پس کل اینها چون مخالف طریق اهل بیت است ونصوص ایشان مردود
است واولات الاحمال اجلهنّ ان یضعن حملهنّ یعنی وزنان صاحب حمل که
آبستن باشند هرگاه مطلق شوند اجل ایشان یعنی انتها عدّه ایشان آنست که وضع
کنند حمل خود را وبزایند ابن عباس گفته که این درباب مطلقات است خاصّةً
چنانکه مرویست از ائمه هدی ع اما زنی که شوهرش فوت شده باشد اگر حامل
باشد پس عدّه او ابعد اجلین است اگر چهار ماه وده روز بگذرد ونزایده باید
انتظار میکشد وضع حمل را وابن مسعود وابی بن کعب وقتاده واکثر فقهاء عامه
گفته اند که عام است در مطلقات ومتوفی عنها زوجها پس عدّه هردو وضع
حمل است واگر زن حامل باشد بدو وبزاید یکی را احلال نیست از برای مردان تا
بزاید هردو را جهت آنکه فرموده ان یضعن حملهن وروایت کرده اند اصحاب امامیه
که هرگاه بزاید یکی را قطع عصمت او شد از زوج وباین شد وجایز نیست که عقد
کند بنفس خود از برای غیر تا بزاید آن دیگر را واگر زنی که شوهرش مرده بزاید پیش
از چهار ماه وده روز واجب است که صبر کند تا چهار ماه وده روز بگذرد ونقل
کرده اند که روایت کرده ام سلمه که سُبَیْعَه اَسْلَمِیه زایید بعد از وفاة زوجش
بچند شب پس یاد کردم من این را از برای رسول خدا صلعم پس فرمود آن
حضرت که بتحقیق که محل شد آن زن واز عدّه بر آمد پس شوهر کند ونکاح کند وقاضی
وصاحب کواشی وکشاف متفق اند درین که آیه عام است در حکم مطلقات
وشوهر مرده چنانکه ابن مسعود گفته ودر صدر سوره نیز گذشت ودرین که محافظت

بر عموم این اولی است از محافظت عموم والذین یتوفون منکم ویذرون
ازواجا جهت آنکه عموم اولات الاحمال بالذات است وعموم ازواجا بالعرض
است وحکم معلل است دراینجا بخلاف آنجا وجهت آنکه بصحت پیوسته که
سُبَیْعَه بنت الحارث وضع حمل او شد بعد از وفات زوجش بچند شب وفرمود
حضرت که تزویج کن که عدّت منقضی شد چنانکه گذشت وجهت آنکه این آیه نزول
او متأخر است پس تقدیم او تخصیص است وتقدیم آن آیه دیگر بنا عام را
بر خاص واول راجح است بواسطه اتفاق بر او وکلام این همه مقبول مبنی است
بر اجتهاد وترجیح جهت تعارض واین وقتی است که نصوص قاطعه بر خلافش
از اهل بیت هدی نباشد وحال آنکه نصوص از اهل بیت وارد است بر آنچه حق است
وبر تفسیر ومراد از آیتین واین استدلالات که مرحجات است با وجود قاطع لغو است
وحشو ومن یتق الله وهرکس که بترسد در جمیع آنچه امر کرده با وخدای عزوجل
از خدای عزوجل پس طاعت کند خدا را در او ورعایت کند جمیع حقوق احکام
الهی را یجعل له من امره یسرا میگرداند خدای عزوجل از برای او از امر وکار او آسانی
را یعنی آسان میکند بر او امور دنیا وآخرت را یا بفرجی عاجل یا بعوضی آجل وآسان
میکند بر او مفارقت اهلش را وازاله هموم وغموم میکند از دل او وخیر روزی او
میکند وکرهها را از کار او می گشاید وشداید دارین را از او زایل میگرداند ذلک
امر الله انزله الیکم ومن یتق الله یکفر عنه سیئاته ویعظم له اجرا این آیه [illegible] است
ذلک یعنی آنچه ذکر شد از احکام طلاق ورجعت وعده وغیره از خصوص معتدات
بعدهای مختلف امر خدای عزوجل وحکم وفرمان اوست که نازل کرده بسوی شما
وهرکس که بترسد از خدای عزوجل در احکام او بطاعت خدا ورعایت حقوق
احکام او وعمل بآنچه انزال کرده از احکام ومحافظه بر حقوق واجبه از اسکان وترک
ضرار ونفقه بر حوامل وایتاء اجور مرضعات وغیره یکفر عنه سیئاته مستوجب میشود
آنکس که تکفیر کند خدای عزوجل از او سیئات وبدیهای او را وبرطرف کند از او بواسطه آنکه

چهارم ۳

حسنات میبرد سیئات را از صلوة تا صلوة و از جمعه تا جمعه از ربیع نقل است
که گفته خدای عزوجل حکم کرده بر نفس خود که هر کس توکل کند بر خدا کفایت میکند
خدای عزوجل امر اورا و هر که ایمان آورد باو هدایت میکند او را و هر که قرض
بدهد او را جزا میدهد او را افضل مجازات و هر که وثوق و اعتماد بر او داشته
باشد نجات میدهد او را و هر که دعا کند او را اجابت میکند ولیکن میگوید
در جواب او و تصدیق این در کتاب خدای عزوجل اینهاست و من یتوکل علی
الله فهو حسبه و من یومن بالله یهد قلبه ان تقرضوا الله قرضا حسنا یضاعفه لکم و
من یعتصم بالله فقد هدی الی صراط مستقیم و اذا سالک عبادی عنی فانی قریب
اجیب دعوة الداع و یعظم له اجرا و بزرگ میکرداند از برای او در آخرت اجر
و مزد را که آن بهشت و مراتب عالیه آن باشد اضعاف مضاعف عمل او
اسکنوهن من حیث سکنتم من وجدکم و لا تضاروهن لتضیقوا علیهن و
ان کن اولات حمل فانفقوا علیهن حتی یضعن حملهن فان ارضعن لکم فاتوهن
اجورهن و ائتمروا بینکم بمعروف و ان تعاسرتم فسترضع له اخری آیه [illegible]
است قراءت مشهوره من وجدکم بضم واو است و روح از یعقوب قراءت
کرده بکسر واو و بفتح واو نیز قراءت شده و بهر تقدیر بمعنی وسع و طاقت آمده گفته
میشود وجدت فی المال جدة و وُجدا و وِجدا و وجدا بتعاقب حرکات ثلاث بر
واو و وجدت الضالة وِجدانا و وجدت من الحزن وجدا و من الغضب موجدة
و وجدانا و من در من حیث سکنتم من تبعیضی است که مبعض اش محذوف
است یعنی اسکنوهن مکانا من بعض مکان سکناکم مثل یغضوا من ابصارهم
یعنی بعض ابصارهم چنانکه قتاده گفته که اگر نباشد مگر یک خانه ساکن کن او را
در بعض جوانبش و من در من وجدکم عطف بیانست از برای من حیث
سکنتم و تفسیر اوست باین تقدیر که اسکنوهن مکانا من مسکنکم مما تطیقونه
و صاحب کواشی گوید که من من حیث تبعیض است یا زایده است یا از
برای ابتداء غایت است و من من وجدکم بیان است از برای من حیث یا
بدل از وست و اسکنوهن من حیث سکنتم و ما بعد او بیان است از آنچه
شرط شده

پنجم

شرط شده از تقوی در و من یتق الله گویا گفته شده که چگونه عمل کنیم بتقوی در
شان معتدات پس در جواب گفته شد که ساکن کنید ایشان را در بعض
امکنه که سکنی دارید شما از آنچه در وسع و طاقت شماست و در ملک شماست
و شما قادر بید بر و بقول سدی و ابی مسلم یا آنچه می یابید از مساکن بقول حسن
و جبائی یا آنچه در وسع و طاقت شماست از وجد بمعنی مقدره چنانکه فرامی
گوید که اگر موسع است توسعه کنید بر ایشان در مسکن و نفقه و اگر فقیر
وی چیز بید پس بر قدر آن و باید دانست که نفقه و سکنی واجب است از
برای مطلقه رجعیه مثل زوجه نکاحی باجماع خصوصا بطریق امامیه و اهل بیت
و اما در طلاق باین بتی پس در و خلاف است پس مذهب اهل عراق
اینست که از برای او سکنی و نفقه هر دو هست و این مذهب ابو حنیفه است
که هر دو واجب است از برای هر مطلقه و مرویست از ابن مسعود و عمر بن
الخطاب که عمر گفت که وا نمیگذاریم کتاب رب خود را و سنت پیغمبر خود را
بقول زنی که شاید فراموش کرده باشد یا مشتبه و مشتبه شده باشد از برای
او من که عمرم شنیدم از رسول خدا که فرمود از برای اوست سکنی و نفقه
و نزد مالک و شافعی از برای مطلقه باین بتی سکنی هست و نفقه نیست
و نزد حسن و حماد و ابو ثور از برای مطلقه باین بتی نه نفقه هست و نه سکنی
و این مروی از ائمه هدی است و مذهب شیعه امامیه است باجماع و
دلالت بر و میکند آنچه روایت کرده شعبی که داخل شدم بر فاطمه بنت قیس
در مدینه پس پرسیدم از و از قضاء رسول خدا صلعم پس گفت طلاق داد
مرا زوج من طلاق بتی باین پس با او خصومت کردم بسوی رسول خدا صلعم
در سکنی و نفقه پس نگردانید از برای من سکنی و نفقه و امر کرد مرا که عده
بدارم در خانه ام مکتوم و روایت کرده زهری از عبد الله که فاطمه بنت قیس
بود در تحت ابی عمرو بن حفص بن المغیره المخزومی و او بیرون رفت با
علی بن ابی طالب عم بیمن در وقتی که ~~[illegible]~~ امیر کرده بود او را رسول خدا
صلعم بر یمن پس فرستاد بسوی زنش فاطمه بنت قیس بتطلیقه که باقی از برای
او بود

او از سه طلاق و باین شد پس امر کرد عیاش بن ابی ربیعه وص حارث بن هشام
را که انفاق کنند بر و پس ایشان گفتند والله نیست ترا از نفقه پس آمد
فاطمه بخدمت رسول خدا صو و یاد کرد قول ایشان را پس نکرد ایند از برای
او نفقه مگر آنکه حامل باشد فاطمه گفت پس اذن طلبیدم در انتقال پس اذن
داد از برای او پس گفتم من بیرون روم از آن خانه و انتقال کنم یا رسول
الله فرمود نزد ام مکتوم و او اعمی بود گذاشتم خبرهای خود را نزد او و نمی دید
او مرا پس همیشه آنجا بودم تا عده بسر آمد پس نکاح کرد مرا رسول خدا
صو با سامة بن زید زهری گفت فرستاد بسوی او مروان بن حکم قبیصه
بن ذویب را و سؤال کرد او را ازین حدیث پس گفت مروان که نشنیدیم
این حدیث را مگر از زنی ورود باشد که من اخذ کنم بعصمتی که یافتیم ناس را بر او
پس گفت فاطمه در وقتی که رسید باو قول مروان میان من و شما قرآن حاکم
است خدا فرمود لا تخرجوهن من بیوتهن تا لعل الله یحدث بعد ذلک
امرا و گفت فاطمه این از برای کسی است که از برای او مراجعه باشد و کدام امر
و مراجعه حادث میشود بعد از سه طلاق و این آن زنست که عمر گفت ترک
قرآن و سنت نمیکنم بقول زنی و حال آنکه ترک قرآن و سنت کرده است
در مخالفت قول زن چنانکه معلومست و لا تضاروهن لتضیقوا علیهن
و داخل مکنید بر ایشان ضرر یکوتاهی در سکنی و نفقه و کسوه از جهت طلب
اضرار بتضییق بر ایشان تا بیرون روند مثل نشانیدن کسی که موافقت با ایشان
نکند با ایشان یا شغل مکان ایشان بچیزی یا بدهید با ایشان از مسکن آنچه کافی
باشد از جهت جلوس و خوابیدن و طهاره ایشان و تنگ مکنید بر ایشان تا
متعذر شود سکنی بر ایشان بقول ابی مسلم یا تنگ مگیرید بر ایشان برجوع
کردن در آخر ایام عده تا مضیق شود بر ایشان کار و یا ملجی اسازید ایشان را
بر فدا دادن و از شما خلاص شدن و ان کن اولات حمل فانفقوا علیهن
حتی یضعن حملهن و اگر بوده باشند این زنان مطلقه صاحبان حمل و آبستن
پس انفاق کنید بر ایشان تا بگذارند و وضع کنند حمل خود را و بزایند جهت

انکه عدة

آنکه عده ایشان بانقضاء وضع حمل است و زاییدن ایشان پس امر کرده خدای
عز و جل باتفاق بر مطلقه حامل خواه رجعیه باشد و خواه باین اما این نفقه از
برای حمل است آیا یا از برای حامل درین خلافی واقع است در میان علماء امامیه
و در بعض صور نیز فایده دارد و در کتب فروع مفصل است و بر ~~[illegible]~~ حنفیه
بحثی می آید که هرگاه هر مطلقه نفقه از برای او واجب است پس فائده دار
شرط وان کن اولات حمل و لهذا صاحب کشاف که حنفی است نقل کرده
و جواب گفته که فائده او دفع وهم است که بنا دا که کسی توهم کند که نفقه ساقط
میشود هرگاه بگذرد مقدار عده زن غیر آبستن پس نفی این توهم کرد و ظاهر است
رکاکت جواب و بودن آیه دلیل از برای امامیه و شافعیه چنانکه قاضی گفته و نیز
ظاهر است حق در جواب سؤالی که نقل کرده که حال حامل شوهر مرده چونست
و جواب گفته که مختلف فیه است و اکثر بر آنند که نفقه ندارد بواسطه وقوع
اجماع برین که هر ~~[illegible]~~ که جبر کرده شود بر نفقه
بر و مردی از زن و ولد صغیر واجب نیست که انفاق کنند بر و از مال آن
مرد بعد از فوتش پس همچنین است حامل و از علی ع و عبد الله و جماعتی
نقل کرده اند که واجب گردانیده اند نفقه را بر حامل تا وضع حمل در صورت متوفی
عنها زوجها و ظاهر شد فساد کلامش از کلام خودش زیرا که هرگاه آیه عام
باشد و نقل از حضرت امیر ع موجود باشد استدلال او در مقابل بقیاس
محض زیق است و ما معقول فان ارضعن لکم فاتوهن اجورهن یعنی پس
اگر شیر بدهند از برای شما این زنان مطلقه ولدی را از غیر خودشان یا
از خودشان بعد از انقطاع عصمت زوجیت خصوصا بعد از بینونه پس
بدهید با ایشان اجرها و مزدهای ایشان را یعنی اجرة المثل یا هر چه راضی شوید
پس حکم ایشان درین معنی حکم مذکوره و دایگانست و جایز نیست نزد
ابی حنیفه و اصحابش استیجار از ایشان ما دامی که باین نشوند و جایز است
نزد شافعی و اصحابش و ائتمروا بینکم بمعروف این خطاب است بمرد و زن و ائتمار

تأتمرا است مثل اشتوار بمعنی تشاور و أتمر یعنی أمر بعضهم بعضًا یعنی باید که امر کنند بعضی
از شما بعضی را ای آبا و امهات بمعروف و بجمیل و نیکی که مسامحه کردن باشد و مضایقه
و مماکسه نکنند پدر و سر سختی و دشوارگیری نکند مادر جهت آنکه فرزند هردو است
و شر یکند در وی در وجوب اشفاق برو و چنان نمایند که ضرری نرسد بحال پدر و نه بنفس
ولد پس زیاد نکنند بر اجرت متعارف و نقصان نکنند ولد را از رضاع معتاد کسائی
گفته که اصل او تشاور است و ازین باب است ما یتمرون بک ای یتشاورون
یعنی تدبیر و مشوره کنید بمعروف و احسان در امر ولد باینکه تراضی بر امر جر معلومی
شود که رعایت مادر و شفقت او بر فرزند باقی بوده باشد و ان تعاسرتم فسترضع
له اخری یعنی و اگر تعاسر و سخت گیری کنید شما ای مادران و پدران و اختلاف
کنید در امر رضاع و در اجرت پس زود باشد ارضاع کند از برای او زنی دیگر غیر
مادر یعنی پدر خواهد یافت از برای پسر ولد مرضعهٔ دیگر که سخت گیر نباشد بر اجرت
که شیر بدهد ولد را و درین عتاب است مادر را بر تعاسر نه پدر را مثل آنکه میگوئی
بکسی که حاجتی از وی طلبی و او تکاهل میکند که زود باشد که دیگری این حاجت را
بر آورد یعنی این کار ساخته خواهد شد و ملامت بتو خواهد ماند ولیکن اکراه ام بر
ارضاع نمیتوان کرد بصریح آیه لینفق ذو سعة من سعته و من قدر علیه رزقه
فلینفق مما آتاه الله لا یکلف الله نفسا الا ما آتاها سیجعل الله بعد عسر
یسرا آیه [illegible] است قراءت مشهوره لینفق بجزم است و لام امر و قراءت
شده لینفق بنصب بتقدیر شرعنا ذلک لینفق پس وقف بر اخری نخواهد بود
و قراءت کرده ابن ابی عبله قدر مشدد یعنی باید که انفاق صاحب سعه و وسعت
در مال و توانگر از سعه و توانائی خود یعنی توسیع کند روزی را بر زنان مرضعه ولد از
مطلقات وغیره بر قدر وسع خود و هر کس تنگ و مضیق باشد برو رزق و روزی
پس باید که انفاق کند از آنچه اعطا کرده خدای عز و جل باو و باید که رزق او بمقدار
قوت او باشد و انفاق بر حسب طاقت او باشد موسر بمقدار حالش و معسر و پریشان
بمقدار حالش چنانکه فرموده و متعوهن علی الموسع قدره و علی المقتر قدره لا
یکلف الله نفسا الا ما آتاها خدای عز و جل تکلیف نکرده هیچ نفسی را مگر آنچه اعطا
کرده باو

در روایت کرده علی بن ابراهیم از ابی بصیر از ابی عبدالله علیه السلام در قول خدای عز و جل و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله که فرمود آنحضرت که هرگاه
انفاق کند مرد بر زن خود چیزی که اقامت کند ظهر او را با کسوه و الا تفریق کرده می شود میان ایشان صح صح

142

کرده باو و مگر بقدر آنچه عطا کرده باو از طاقت و آیه صریح است در آنکه خدای عز و جل
تکلیف ما لا یطاق نکرده و تکلیف نکرده چیزی که قدرت برو نباشد سیجعل الله بعد
عسر یسرا زود باشد که بگرداند خدای مهربان بعد از عسر و پریشانی یسر و توانگری و
بعد از ضیق و تنگی سعه و گشادی و بعد از فقر غنی و بعد از صعوبت امر سهولت امر
و این وعده الیست فقرا اصحابه را در آن و تسلی ایشانست جهت آنکه غالب
بر ایشان فقر بود و فتح بلاد بعد شده و وعده کرده خدا با ایشان فتح ابواب رزق را
بر ایشان یا وعده الیست فقرا ازواج را که انفاق کنند آنچه قادر بر آن و تقصیر
نکنند که خدای عز و جل فتح ابواب رزق خواهد کرد و کاین من قریة عتت عن امر
ربها و رسله فحاسبناها حسابا شدیدا و عذبناها عذابا نکرا آیه [illegible] است قراءت
کرده ابن کثیر و کائن بمد و همزه و باقی بهمزه و تشدید و کاین اصل او این است داخل
شده بر و کاف جاره همچنین که داخل شده بر ذا در کذا و موضع کاین رفع است
بابتدا همچنین که کذا چنین است و موضعی از برای کاف نیست چنانکه در کذا نیست
ابو علی گفته مثل این که داخل شده حرف جر بر مبتدا و با مجرور در موضع رفع است قول
ایشان است بحسبک ان تفعل کذا یعنی حسبک ان تفعل کذا و اکثر عرب استعمال
او با من میکنند و همچنین آنچه آمده از و در تنزیل و در شعر با من مستعمل شده و قراءت
مشهوره نکرا است و نکرا نیز قراءت شده یعنی منکر عظیم بلیت بعلت تنکیر یعنی
و چه بسیاری از قری و دهها و شهرها اعراض کردند و سرکش شدند یعنی بسیاری از
اهل قریه خروج کنند بر وجه عتو و عناد از امر پروردگار خود و از امر رسل او و تجاوز
کردند از حد در عصیان و مخالفت پس محاسبه کردیم ایشان را حساب سختی باستقصا
و مناقشه در استیفاء حق که حساب اعمال در دنیا باشد و جزا دادیم بعذاب در
آخرت که و عذبناها عذابا نکرا عبارت از آنست یعنی و عذاب کردیم ایشان را در
آخرت عذابی منکر قبیح شنیع سختی بزرگی که آن عذاب نار باشد و صاحب کشاف
گفته که مراد از حساب و عذاب هردو اخرویست و آنچه می چشند در و از و بال و
می یابند از زیان و بلفظ ماضی جهت آن آمده که منتظر از وعید الهی و وعد او در
حکم محقق و ملقی است فی الحقیقه و آنچه می آید آمده است گویا چون محقق است

هفتم مه

مثل ونادی اصحاب الجنة ونادی اصحاب النار یا آنکه در آیه تقدیمی و تاخیری باشد باین
تقدیر که فعذبنا فی الدنیا بالجوع والقحط والسیف وسایر البلایا وحاسبنا ها فی الآخرة
یعنی پس عذاب کردیم ایشانرا در دنیا بقحط و گرسنگی و شمشیر و سایر مصیبتها و بلاها
و محاسبه کردیم در آخرة حساب سختی ایشانرا و بعضی گفته اند حساب شدید آنست
که در و عفو نباشد و صاحب کشاف گفته جایز است که مراد احصاء سیئات و استقصاء
او باشد بر ایشان در دنیا و اثبات آنها در صحایف حفظه و آنچه اصابه شده بایشان
از عذاب در عاجل دنیا و عتت و آنچه عطف بر و شده صفت قریه باشد یعنی اهل قریه
و اعد الله لهم جواب کاین باشد فذاقت وبال امرها وکان عاقبة امرها خسرا
آیه نهم است پس چشیدند اهل آن قریه ثقل و عقوبه کفر و معاصی خود را و بود عاقبه
و آخر کار ایشان زیان کاری عظیمی که هیچ سود در و نباشد که آن خسران دنیا و آخرت
باشد که آن بیانش اعد الله لهم عذابا شدیدا باشد یعنی مهیا و آماده کرد خدای عز و جل
از برای ایشان عذابی سخت که آن عذاب نار باشد و این دلالت میکند که مراد
بعذاب اول عذاب دنیا باشد اعد الله لهم عذابا شدیدا فاتقوا الله یا اولی الالباب
الذین آمنوا قد انزل الله الیکم ذکرا آیه دهم است صاحب کشاف گفته که اعد
الله لهم عذابا شدیدا تکریر وعید است و بیان است از برای مترقب بودن او
و بیان است از برای آنچه موجب تقوی است که در فاتقوا الله واقع شده گویا
گفته شد مهیا و آماده کرده از برای ایشان این عذاب را پس باشد از برای ایشان
این عذاب ای صاحبان عقول را چه و مکنید شما مثل آنچه کردند این جماعت و نازل
شود بشما آنچه نازل شده باین جماعت ای صاحبان عقول که صاحب این صفتید
که مؤمن و ایمان آورنده هستید و تخصیص مؤمنین بذکر جهت آنست که ایشان
منتفع میشوند باین نه کفار پس ابتدا کرد خدای عز و جل و فرمود قد انزل الله
الیکم ذکرا یعنی بدرستی و تحقیق که انزال کرد خدای عز و جل بسوی شما ذکری و مراد
از ذکر جمعی گفته اند قرآنست و بعضی گفته اند رسولست چنانکه نقل کرده اند از حسن
و روایت کرده اند از حضرت ابی عبد الله الصادق عم و متواتر اخبار ائمه اطهار

است که ذکر

است که ذکر در قرآن مجید حضرت رسولست صم و اهل ذکر ماییم که اهل بیت
حضرت رسالت پناهیم رسولا یتلو علیکم آیات الله مبینات لیخرج الذین
آمنوا و عملوا الصالحات من الظلمات الی النور ومن یؤمن بالله ویعمل صالحا
یدخله جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ابدا قد احسن الله له رزقا
آیه یازدهم است قراءت کرده ابن عامر شامی و نافع مدنی ندخله بنون و قراءت کرده اند
باقی بیا جهت تقدم اسم بطریق غیبت و نون بطریق التفات و رسولا مراد از و
یا جبرئیل است و بدل است از ذکرا بدل کل از کل بواسطه آنکه وصف کرده شده
بتلاوت آیات خدا پس گویا انزال او در معنی انزال ذکر است پس صحیح است
ابدال از و یا مراد از ذکر شرف است از بنجا که واقع شده که وانه لذکر لک
ولقومک پس ابدال شده از و بجهت این معنی که گویا فی نفسه شرف است یا عند الله
بنا بر آیه عند ذی العرش مکین یا گردانیده شد از جهت کثرت ذکر خدا و عبادت او
که گویا ذکر است یا مراد ذا ذکر است یعنی ملکی مذکور در آسمانها و در امتها همه
یا دلالت کند انزل بر ارسل محذوف باین تقدیر که انزل الله الیکم ذکرا ارسل رسولا
یا عمل کرده ذکرا در رسولا اعمال مصدر در مفاعیل باین تقدیر که انزل الله ان ذکر
رسولا یا ذکره رسولا و قراءت شده رسول برفع بتقدیر هو رسول و لیخرج علت
است از برای انزل چنانکه صاحب کشاف گفته و قاضی گفته که مراد بذکر جبرئیل است
جهت کثرة ذکر او یا جهت نزول او بذکر که قرآنست یا جهت آنکه مذکور است
در آسمانها یا صاحب ذکر است بمعنی شرف که آن محمد باشد صم جهت مواظبت
او بر تلاوت قرآن یا تبلیغ او و تعبیر شد از ارسال او بانزال از جهت ترشیح یا جهت
آنکه مسبب است از انزال وحی بسوی او و ابدال کردند از و رسولا از جهت بیان
یا مراد با و قرآنست و رسولا منصوب است بمقدری مثل ارسل یا ذکرا الرسول
که مفعول ذکرا باشد یا بدل او بر اینکه بمعنی رسالت باشد و یتلو علیکم حال باشد از اسم
الله یا صفت رسول باشد و صاحب مجمع البیان گفته که نصب رسولا سه وجه دارد

یکی انکه رسولا بدل باشد از ذکرا و درین صورت رسول جبرئیل خواهد بود و جایز است
که محمد باشد و دویم انکه مفعول ذکرا باشد و بتقدیر ارسل رسولا بقرینه انزل الله الیکم و بنابرین
رسول معنی او محمد است و سیم انکه مفعول ذکرا باشد بتقدیر ارسل الله الیکم رسولا
و ارسول درین صورت احتمال جبرئیل و محمد صلعم هر دو خواهد داشت و در وجه اول جایز
است که مراد از ذکر شرف باشد یعنی ذا ذکر و صاحب کواشی گفته که اگر نصب رسولا
بمضمری باشد چنین خواهد بود که ارسل رسولا و جایز نیست که ابدال کنی رسولا را از
ذکرا یا وصف خواهی کرد ذکرا را برسولا یعنی ذا رسول پس حذف شد ذا و اقامت
رسول شد مقام او پس رسول همان ذکر خواهد بود و همچنین وقف مکن در اینجا
اگر نصب دهی رسولا را بذکرا یعنی انزال کرد بسوی شما آنکه ذکر رسولا پس محل
تیلو بنابرین نعت خواهد بود یا حال پس تعلیل کرد انزال و ارسال را بقول خود که
لیخرج الذین آمنوا و علی بن ابراهیم گفته ذکرا اسم رسول خدا صلعم است چنانکه فرموده اند
حضرات که اهل ذکر ماییم و حق اینست و تیلو قرینه است از برای آنچه ائمه هدی
علی الطرق متواتره فرموده اند که ذکر حضرت رسولست صلعم و بواتی تفسیر برایست
و بطریق ما تفسیر برای که مراد اینست باطل است و تفسیر آنست که بیان مراد
الله بکنند و این مخصوص حضرات ائمه اطهار است صلوات الله علیهم
یعنی فرو فرستاد بهم خدای عز و جل بسوی شما ای جماعت مؤمنین ذکری صاحب
شرفی مذکور در میان ملائکه آسمان همیشه در ذکری را که رسول است بسوی
شما که آن محمد است صلعم که تلاوت میکند و میخواند بر شما آیات خدای عز و جل
را مبینات که آن آیات واضح و هویدا و ظاهرند لیخرج الذین آمنوا و عملوا الصالحات
انزال کرد از جهت آنکه بیرون آورد جماعتی را که ایمان آورده اند و عملهای صالح و نیکو
کرده اند بعد از انزال یعنی تا حاصل شود از برای ایشان آنچه بر وانداطال از ایمان و عمل
صالح از جهت آنکه ایشان وقت انزال مؤمن نبودند و بعد از انزال و تبلیغ مؤمن شدند
یا آنکه تا بیرون آورد جماعتی را که دانسته و شناخته که ایمان خواهند آورد و عمل

صالح کردند

صالح کردند و آنکه قاضی گفته که یا مقدر کرده که ایمان خواهند آورد موافق مذهب
جبریه اشعریه است و موافق مذهب حق صورت ندارد من الظلمات
الی النور از ظلمات ضلالت و گمراهی بسوی نور هدایت یا از ظلمات کفر
بسوی نور ایمان یا از ظلمات جهل بسوی نور علم و ایمان نور است جهت
آنکه مؤدی میشود بسوی نور قبر و قیامت و بهشت و کفر مؤدی میشود بظلمت
قبر و ظلمت جهنم و من یؤمن بالله و یعمل صالحا یدخله جنات تجری من تحتها
الانهار خالدین فیها ابدا و هر که ایمان بیارد بخدای عز و جل و عمل صالح و نیک بکند
خدا داخل میکند او یا خدا میفرماید که ما داخل میکنیم او را در بستانها که درختهای
او سایه افکنده که جاری و روانست از زیر آن جنات یعنی در زیر آن درختان
نهرها از شیر و عسل و آب زلال گوارا که مخلد و دایم اند این مؤمنین در آن
جنات همیشه ابد الآباد قد احسن الله له رزقا تعجب است و تعظیم است
مر روزی مؤمنین را از ثواب یعنی بتحقیق که نیکو گردانیده خدای عز و جل از
برای مؤمن بخدا و عامل عمل صالح روزی را او داده او را احسن آنچه بدهد احدی
احدی را و این غایة مبالغه است در وصف نعیم بهشت الله الذی
خلق سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا ان الله
علی کل شیء قدیر ~~...~~ است و قراءت مشهوره مثلهن است بنصب
که عطف باشد بر سبع سموات بتقدیر و خلق مثلهن فی العدد من الارض
و قراءت غیر مشهوره برفع است تا مبتدا باشد و من الارض خبر باشد مقدم
و الله الذی مبتدا و خبر است یعنی خدا اینست آنچنان خدایی که خلق کرده و آفریده
هفت طبقه آسمانها را و خلق کرده از زمین مثل هفت طبقه آسمان در عدد
نه در کیفیت و چگونگی زیرا که اگرچه آسمان و زمین در آثار مشترک و متشابه اند لیکن
در بعض کیفیات مختلفند و در قرآن آیتی که دلالت کند بر اینکه ارض هفت طبقه
است مثل آسمان نیست مگر این آیه بقول بعضی و آسمانها بعضی بالای بعضی است
و اما زمینها پس قومی گفتند که هفت طبقه است بعضی بالای بعضی مثل آسمانها

و این جمله حال ثانیست یا حالست از ضمیر حال صلعم

و ان الله قد احاط بکل شیء علما تمیز است ... صلعم

و روایت کرده ابو صالح از ابن عباس که هفت زمین است که بعضی فوق بعض
نیست و جدا میکند میان ایشان از دریاها و سایه می افکند همه را آسمان و روایت
کرده عیاشی باسناد خود از حسین بن خالد از ابی الحسن ع که گفت بسط کرد
کفین خود را پس وضع کرد یمین خود را برو پس فرمود که این زمین دنیاست
و آسمان دنیا برو قبه ایست و زمین دویم بالای آسمان دویم بالای آسمان
دنیاست و آسمان دویم بالای او قبه ایست و زمین سیم بالای آسمان دویم
است و آسمان سیم بالای او قبه ایست تا ذکر کرد چهارم و پنجم و ششم
را پس فرمود و زمین هفتم بالای آسمان ششم است و آسمان هفتم
بالای قبه ایست و عرش رحمن بالای آسمان هفتم است و اینست
قول خدای عز و جل سبع سموات و من الارض مثلهن چنانکه صاحب مجمع
البیان نقل کرده و بعضی گفته اند که میان هر دو آسمان پانصد ساله راه است
و غلظت هر آسمان چنین است نیز و زمینها مثل آسمانهاست
و صاحب کواشی نقل کرده از ابن عباس که در هر زمینی آدمیست مثل آدم
شما و نوحیست مثل نوح شما و ابراهیمی مثل ابراهیم شما و عیسی مثل عیسی
گفتند که معنی این آنست که در هر زمینی خلقیست مر خدا را که از برای ایشان
سادات و بزرگانند که ایستاده اند بر ایشان بجای آدم و نوح و ابراهیم و عیسی
در ما و کافیست وقف در ینجا اگر استیناف کنی از ما بعد و نگردانی او را
نعت از برای ما قبل که آن یتنزل الامر بینهن است یعنی و نازل میشود
امر و صاحب امر حضرت رسولست صلعم که بر روی زمین است و بعد ازو
امام هر زمان و نازل میشود امر از بالا از میان آسمانها و زمین پس معنی یتنزل
بنابرین کلمه اینست که نازل میشوند ملائکه با وامر الهی بسوی انبیا و ائمه یا معنی
او اینست که نازل میشود امر میان آسمانها و زمینها از خدای عز و جل بحیات
بعضی و موت بعضی و سلامت زنده و هلاک دیگری و توانگری انسانی و فقر
دیگری و گردش امور بر وفق حکمت و صاحب کشاف گفته یعنی جاری میشود

امر خدا

امر خدا و حکم او میان ایشان و سلطنت او نافذ است در ایشان و از
قتاده نقل است که در هر آسمانی و در هر زمینی خلقیست از خلق او و امریست
از امر او و قضائیست از قضاء او و بقول بعضی نزول امر آنچیزیست که
تدبیر کرده میشود در ایشان از عجایب تدبیر او و بدایع تقدیر او و از ابن
عباس نقل شده که نافع بن الازرق سوال کرد او را که آیا در زیر زمینها
خلقی هست گفت نعم گفت پس چیست آن خلق گفت یا ملائکه
است یا جن و ازین کلام ابن عباس ظاهر میشود نقص او و جهل او
و نادانسته و نشنیده از واجب الاطاعه مؤید من عند الله با آنکه رعیت
بود تکلم کردن خصوص در چنین امور و قراءت شده یتنزل الامر مجرد
لتعلموا ان الله علی کل شیء قدیر یعلموا و تعلموا بیا و بتا هر دو قراءت
شده یعنی تا بدانند یا تا بدانید که مدبر شیء که خدای عز و جل بر هر چیزی قادر و
توانا است بتدبیر کردن در خلق سموات و ارض و استدلال کردن
باین بر آنکه صانع ایشان قادر لذاته و عالم لذاته است چنانچه فرموده و
ان الله قد احاط بکل شیء علما یعنی و مدبر شیء که خدای
عز و جل بتحقیق که فرو گرفته بهر شیء و بهر چیز از حیثیت علم یعنی معلومات او
ممتاز اند از برای او بمنزله چیزی که احاطه کرده باشد باو پس هیچ چیز ازو
فوت نشده و فرو گذاشت نکرده ازو و همچنین است و لا یحیطون بشیء
علما یعنی نیست بمنزله چیزی که حاضر باشد او را علم بمکان چیزی پس بوده
باشد که گویا احاطه کرده باو و لام لتعلموا علت است از برای خلق یا یتنزل
یا مضمری که شامل هر دو باشد بواسطه آنکه هر یک ازین دو دلالت میکند
بر کمال قدرت و علم خدای عز و جل و علی بن ابراهیم گفته که الله الذی خلق
سبع سموات و من الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن دلیل است بر اینکه
در زیر هر آسمانی زمینی است و راه این استدلال و حقیقتش اگر هست
بنص نباشد چنانکه ظاهر کلام اوست خالی از خفائی نیست و ترتیب آیات

گفته صح

این سوره بر تقدیری که یازده آیه باشد چنین است که مذکور شده اگرچه بطرق
دیگر نیز احتمال دارد بنا برآنکه فواصل این سوره مختلف است و لهذا عدد
آیات او محل خلاف شده خلافی چنین و بقولی که دوازده آیه باشد ظاهر آنست
چنانکه صاحب مجمع البیان گفته و ترتیب کرده که یجعل له مخرجا را آیه ثانیه گرفته و لکل
شیٔ قدرًا آیه ثالثه و علی هذا القیاس تا آخر و ابن عامر شامی و [illegible] الیوم الآخر را
آخر آیه ثانیه گرفته و بنا برین اگر مخرجًا آخر آیه نیز باشد عدد آیات سیزده خواهد
بود و الا دوازده و یا اولی الالباب را نیز جمعی آخر آیه گرفته اند و بنا برین اگر هر
دو سابق را اعتبار کنند عدد آیات شانزده خواهد شد و این مذهب نشده
و اگر احدهما را اعتبار کنند عدد سیزده خواهد شد و اگر هیچ یک را اعتبار نکنند
دوازده خواهد شد سوره تحریم مدنی است و دوازده آیه است
باجماع و فضل این سوره که ابی بن کعب روایت کرده از رسول صلعم که فرمود هر
که قرائت کند سورهٔ یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک را عطا میکند او را
خدای عز و جل توبهٔ نصوح خالص صادق موضوعست چنانکه مذکور شد و بیان
فضل صحیح در سورهٔ طلاق گذشت بسم الله الرحمن الرحیم
یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله لک تبتغی مرضات ازواجک والله غفور
رحیم آیه اولست و حرام قبیح ممنوع از فعلست بنهی از و نقیضش حلال
است که حسن است بحسن مطلق باذن در فعلش و تحریم بیان اینست
که این شیٔ حرام است و ناجایز نیست و [illegible] ایجاب منع است از فعل و ابتغاء
طلب است و ازین است بغی که طلب استعلاء بغیر حق است و سبب
نزول آیات

هو

منهاج الیقین فی اصول الدین و معراج الاذهان الی درج العرفان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

الحمد لله الذي فاض منه عوالم الاحداث والابداع وترشح منه رواشح
التكوين والاختراع اتقن بحكمته نظام العالم ببعث الرسل والانبياء
ونصب الاولياء والاوصياء ليترقى النفوس الجليلة الانسانية
المقصودة من الخليقة الهيولانية والروحانية من حضيض مدركة
~~[illegible]~~ الى اوج المعرفة والكمال وذروة
التقدس والجلال والتحلي بصفات اللاهوت والتجلي في معارج
الجبروت فيحيى من حي عن بينة الآيات والاخبار الباهرات
المؤيدة لما حدس به العقول الزاهرات الذي هو العمدة القصوى
والدليل والمقتدى ويهلك من هلك عن بينة المعجزات في خوارق
العادات بعد ما خرج عن فطرة الله التي فطر الناس عليها وقضية
العقل التي جبل عليها ليتعقد الى الفوز الى معرفة الحق والحقائق الطرق والسبل
ولا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل احمده حمداً يضاهي عرشه الرفيع
ويوازن كرسيه الوسيع حمداً يليق بجلاله ويلائم صنوف افضاله و
اشكره على آلائه ونعمائه وسوابغ الفضايل والفواضل وكرايم بلائه

والصلوة

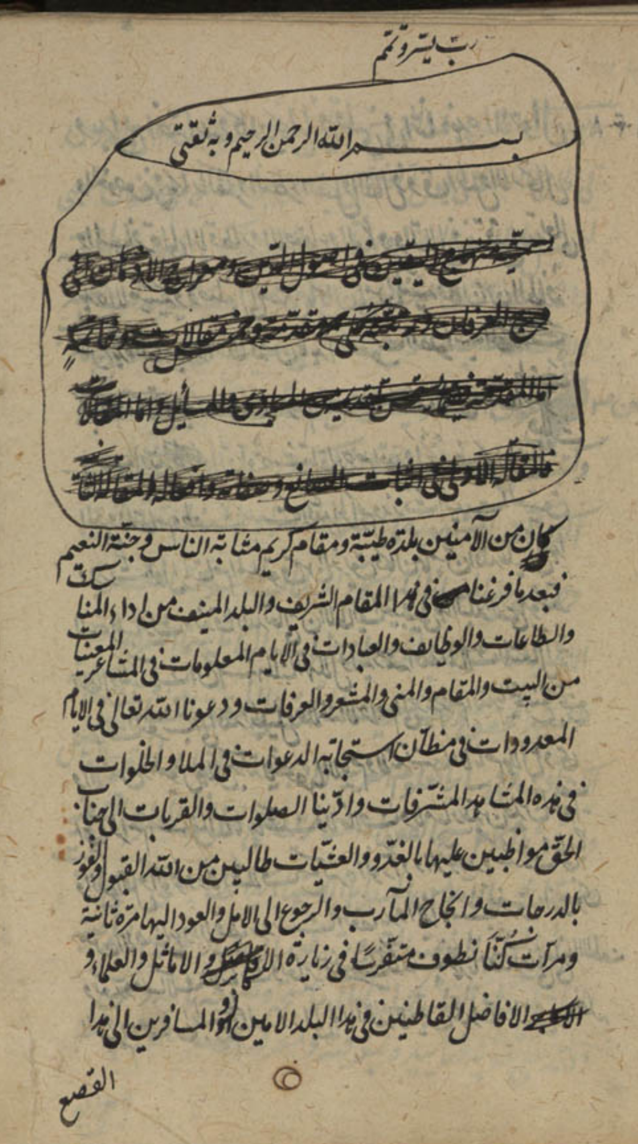
والصلوة على هادي الرشد والرشاد وماحي آثار الكفر والضلالة والفساد
ومؤسس بنيان الشرع القويم ومشيد اركان الصراط المستقيم
خاتم المرسلين وسيد الاولين والآخرين اصلي صلوة لا تعد واعتلى
ذرى فوق حد العد وهو لي كذاك اذا كان الصلوة على
خير الورى من نبي ومرسل محمد سيد الكونين والثقلين وبحر الجود والخبير عن العلى
رسول اول مانبع الوجود واشرق الانوار والنور ينجلي
هو النابع الشارق الذي شروق جميع الانوار بعد اشراقه التجلي
هو البارق الاول الذي من برقه العالي البوارق تعتلي
هو الذي خمرت من فضل طينته فواضل طينات من نبي ومن ولي
نسيم روضته فاق الاطايب واعتلى على طيب الجنان بابهى وافضل
ضريح له نور تحتد والتوى الى حيث كان النور منه ينفصل
يحوم فيوض الحق حول ذرى منبر منه الماء آرب ينجلي
وعلى آله الاخيار وذريته الاطهار الذين اذهب الله عنهم الرجس وطهرهم
تطهيراً سيما وصيه وخليفته الطهر الطاهر والبدر الباهر ابن عم سيد المرسلين
وسيد الوصيين علي بن ابي طالب واولاده الائمة الاحد عشر الائمة الابرار
والعلماء الاخيار اوصياء سيد الابرار وخلفاء الوصي المختار وعلى اصحابه التابعين
المقتفين لآثاره العاملين لاخباره المقتدين لاطواره والسلام عليه وعليهم
ورحمة الله وبركاته صلوة دائمة بدوام الليل والنهار قائمة بقيام الفلك
الدوار ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما

وبعد فان الفقير الى الله الغني اسمعيل الحسيني الشهير بجاتون آبادي المدرس
في الجامع السلطاني يقول لما وفقني الله تعالى بعونه وتاييده في عنفوان الصبى
لتحصيل المطالب الدينية والمآرب اليقينية وتكميل الكمالات الحقيقية
والملكات النفسانية والفضايل والعلوم التحقيقية فبذلت الجهد
والاستطاعة بقدر الوسع والطاقة في تحصيل المطالب وتنقيح المآرب
حتى حصلت بعون الله وتوفيقه من كل علم حظا وافرا ونصيبا متكاثرا
وكتبت في اثناء المباحثة والمذاكرة والمقاولة والمناظرة على
اكثر الكتب المشهورة في العلوم المتداولة المسطورة تعاليق
وحواشي على المسائل المشكلة والمطالب المشوشة المعضلة و
الاعتراضات الباطلة والمناظرات الهايلة سيما اعتراضات
السيد المحقق والشريف المدقق على المحقق التفتازاني في حاشية
الكشاف وفي ساير العلوم العربية الادبية واعتراضات المحقق الفاضل
والمدقق الكامل شيخ الفقهاء المتاخرين علي العالي في العلوم الشرعية
وحصلت ما لا بد من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى الترجيح ورجحت
المسائل العملية الفرعية الضرورية بعد ان صار العلوم الرياضية
العلمية باسرها والعملية بجملتها ملكة راسخة وصنعة ثابتة ومن
الله علي بعونه وتاييده بمعرفته ومعرفة الحمد صنعه وابداعه

وبدايع

وبدايع اختراعه وكان يختلج في قلبي في اثناء هذه الاحوال
والغوص في بحار الفكر والنظر والقيل والقال ذوق الحل والارتحال
والمسافرة الى الاقطار والاصقاع والوهاد والتلال فرزقني الله تعالى
هذه الامنية ووصلني الى منتهى ما كان لي من المنية فكان من الطائفة
من هذا الباب اعطائه من هذا الصوب الصواب ~~الحرمين~~
~~بجوار الله وتوجهت تلقاء حرم الله ووصلت المنى والمقام و~~طفت
~~بيت الله الحرام~~ ان توجهت تلقاء حرم الله وانخت بجوار الله ووصلت
المنى والمقام وطفت بيت الله الحرام وزرت البيت العتيق
ودرت حول المقام المعتوق من الغريق فكان مما من الله علينا في هذا
السفر المبارك ورزقنا الله تعالى من اللطايف الغيبية في هذا البلد الذي هو محط
الرحال والمبارك ان استهللنا الهلال وآية رحمة الله الملك المتعال آية
ميقات التقرب الى الله الجليل وعلامة الاحرام الى حريم حرم الله بالتخضع والتخشع
والانين والعويل بهلال بركته لا تمحقها الايام ولا تنسها الانام بهلال ذي
الحجة الحرام استهللناها بلا شك ولا خلاف ولا منازعة من احد من الطوايف
والقوافل والوفود ولا اختلاف مع كثرة الوراد والزوار وتشتت الحجاج
من الاصقاع والاقطار وتشتت العقايد والمذاهب وتفرق الفتاوى
وتعدد مسالك الاثبات وتغاير المآرب فحمدنا الله تعالى على هذا اللطف
العميم والاحسان الجسيم والورود الى هذا البلد الامين بلد الله الذي من دخله

رب يسر وتمم



بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

كان من الآمنين بلدة طيبة ومقام كريم مثابة الناس وجنة النعيم
فبعد ما فرغنا من المناسك في هذا المقام الشريف والبلد المنيف من اداء المناسك
والطاعات والوظايف والعبادات في الايام المعلومات في المشاعر المعظمات
من البيت والمقام والمنى والمشعر والعرفات ودعونا الله تعالى في الايام
المعدودات في مظان استجابة الدعوات في الملا والخلوات
في هذه المشاهد المشرفات وادّينا الصلوات والقربات الى جناب
الحق مواظبين عليها بالغدو والعشيات طالبين من الله القبول والفوز
بالدرجات وانجاح المآرب والرجوع الى الاهل والعود اليهما مرة ثانية
ومرات كنا نطوف متفرسًا في زيارة الاكابر والاماثل والعلماء و
الافاضل القاطنين في هذا البلد الامين او المسافرين الى هذا

القصع الصقع الشريف من ساير الاقطار في هذا الموسم الكامل فما وجدنا احدًا
من اهل هذا الحرم المعظم والساكن في هذا البلد المكرم ولا من ساير الحجاج والمتعمرين
من ساير الاقطار من اهل الارضين في هذا الموسم الميمون الذي كان في
السنة السابقة على القران الاعظم القوسي الدوري من السنين الذي كان من
الهجرة بعد الالف على اثنين وسبعين يكون لجذوه من نار العلم او جذوة
من زناد الفهم بل كلهم همهم مشغلقون وصاحب كتب محمّلون
جامعون للكتب جمعًا كبارًا كمثل الحمار يحمل اسفارًا فلما قضينا من منى كل حاجة
ومسح بالاركان من هو ماسح وقضينا الوطر من الحرم الآلهي وودعنا البيت
الحرام احرمنا الزيارة الحرم رسول الانام وسيد اهل الاسلام رسول
الثقلين وسيد الكونين سيد ولد آدم وفخر العالم ولزيارة اولاده الغرّ الكرام
والائمة الهدى الابرار العظام وقطعنا الفيافي وطوونا المهامه حتى وفدنا
على بلدة هي عزّ البلاد ومدينة هي مدينة سيد العباد عواليها معالي الفخر واساس
السلامة وسوافلها يثرب العز ومشعر الكرامة مرقد سيد الاولين والآخرين
ومستقر الانصار وملجاء المهاجرين دار الهجرة ومهبط الوحي والتنزيل مناخ
ارباب العلم واصحاب التاويل محط رحال ارباب الغرر والكمال وملجاء اصحاب
البصيرة والاقبال فرانيا جنة هي خير الجنان وبلدة هي سيد البلدان فزرنا
سيد الثقلين والبتول الزهرا والائمة الهدى وساير اهل البقيع المتبعين للهدى

فوقع بحمد الله وعونه زيارتنا في محل القبول واتضح مخايل الرخصة وشمائل الاذن
من وجنات السؤال واقدام الدخول وترشح رشحات الفيض والعناية من مهبط
اللطف والهداية فتشرفنا بحمده وعونه في هذا المقام مغبوطا مفتونا مشعوفا
بالزيارات والعبادات في المسجد الذي هو مهبط الفيوضات وكنا سكارى
من خمور الفيض العميم وروايح اللطف الجسيم الا انه يحصل لنا الافاقة في بعض
الاوقات والحالات وهو حالة ايذاء اهل هذا البلد الامين واذاهم للغرباء
والواردين من صوب اعالي بلادنا الاعجمين وظهر سر كلام سيد الابرار قامع
الكفار والفجار حفت الجنة بالمكاره ومراقد الكرام بمراكض الاراذل واكثرهم
اخلاط من اصناف شتى وطوائف متفرقة لا تعد ولا تحصى تولدوا من اثنين تولد
البغل من [illegible] مختلفين ضعفاء العقول ضعفاء المذهب يتبدلون
تبدل الدراهم وينقشون بنقش الدنانير وفي شانهم الدراهم مراهم وهم كاهم
الا انهم هم السفهاء ولكن لا يشعرون فلبثت في هذه الحال متفكرا في شان هذه
البلاد المرضية واحوال هذه الرجال اذا انا برجل صبيح الوجه والخد كريم النفس والود
خالص الطوية صافي العقيدة فتكلمت معه فاذا هو بحر ذخار وشمس
تلالات على الفلك الدوار في العمليات الرياضية والاحكام استاد ابو معشر
وفي الجفر والعدد والحساب استاد البشر وفي الانشاء والشعر اصمعي الزمان
وفي القرانات والمناسبات دستور الدوران كاملا في العلوم العقلية
والشرعية الاصلية والفرعية صاحب المحامد [illegible] قطب الحق

بمبارك حقيقي خ ل

والدين

والدين احمد بن تاج الدين الموقت في مدينة الرسول صانه الله تعالى عن حوادث
الدهر القتول واحله في الدين محل القبول فكان بيني وبينه محبة عظيمة و
صداقة وخيمة ومحاورات ومجاملات وملاطفات كثيرة فسالني
في طي هذه المحاورات كتابا ~~المحصل~~ جامعا في الاصول الحقة الاثني
عشرية الحاوي للاعتقادات الحقة من هذا المذهب الحق في ساير ابوابه
في الاصول من معرفة الصانع وصفاته وعدله وحكمته وافعاله وفي النبوة
والامامة والمعاد وما يتعلق بساير هذه الابواب وكتابا جامعا في
الفروع الحقة الاثني عشرية حاويا لجميع ابوابها واراني من كتب الزيدية
من فرق الشيعة كتابا من هذا القبيل جامعا لجميع ما ذكر فاعطيته الثاني
من الكتابين الجامع للفروع الحقة ارشاد الاذهان الى احكام الايمان
لعلامة العلماء والفقهاء قدوة الفضلاء والكبراء من علماء الشيعة
الامامية الاثني عشرية جمال الحق والحقيقة والدين مطهر الحلي تغمده الله
بغفرانه ونظرت في الكتب الاصولية فلم ار كتابا جامعا مفصلا
مقصورا على مسائله بل بعضها مختصرات وبعضها متون وجيزة
لا ينتفع منها واحد ما وبعضها مشتملة على مسائل اخرى غير مسائله فرايت
ان اصنف كتابا جامعا لاصول المذهب الحق الامامي الاثني عشري مقتصرا
على المسائل الاعتقادية والاصول الاسلامية معرضا عن الفضول
كما هو المسؤول فصنفت هذا الكتاب بعون الملك الوهاب

وسمّيته منهاج اليقين في اصول الدين ومعراج الاذهان الى درج
العرفان
وجعلته تحفة لخدمة سلطان الاسلام ظلّ الله على الانام مالك رقاب
الامم سلطان سلاطين العرب والعجم ملجاء خواقين الآفاق ثمرة شجرة
الخلافة بالاستحقاق امين الله في الارض على سياسة العباد وجالس
سرير الخلافة في احسن البلاد افضل اولاد سيّد المرسلين قرّة عين
احفاد امير المؤمنين صاحب السلطنة الكبرى والخلافة العظمى
السلطان بن السلطان بن السلطان الخاقان بن الخاقان بن
الخاقان شاه عباس الثاني الصفوي الموسوي بهادر خان انار الله
برهانه وخلّد على العالمين ملكه وبرّه وعدله واحسانه واتصل ملكه وزمانه
بزمان صاحب الزمان وخليفة الرحمن وجعل ملكه دائماً مؤبّداً بدوام
الليل والنهار ودوران الفلك الدوّار فان وقعت في درجة
القبول فهو غاية المأمول وان لم تصل الى رتبة الالتفات والعناية
فالطافه العميم واحسانه الجسيم بالنسبة الى الخاص والعام سيّما بالعلماء
في غاية الغاية وها انا اشرع في المقصود متوكلا على الملك المعبود و
الله المستعان وعليه التكلان فاقول ورتّبت الكتاب على مقدمة
وخمس مقالات وخاتمة اما المقدمة ففيما يجب تقديمه من المبادي
ويستحسن تقديمه من المسائل واما المقالات فالمقالة الاولى في معرفة

الصانع وصفاته وعدله وحكمته والمقالة الثانية في معرفة فعل الصانع وحسن
الفعل وقبحه وترتيب الموجودات في مراتب شرفها وما يضاهيه والمقالة
الثالثة في اثبات النبوة والنبي والمعجزة وما يتعلق بها والمقالة الرابعة
في اثبات الامامة والامام والكرامات وما يكون من هذا القبيل والمقالة
الخامسة في اثبات المعاد الجسماني والروحاني وحال الاشقياء والسعداء
وما ينتمي اليها واما الخاتمة ففي مسائل متفرقة عقلية ونقلية اعتقادية
يجب الاعتقاد بها ونقل المذاهب والملل وما يتصل بها والى هذا ينتهي
كتابنا هذا ومنه العون والعناية في البداية والنهاية وهو حسبي ونعم الوكيل

المقدمة في ضبط العلوم وترتيبها

لا شك ان كل علم ومعرفة اما متعلقة بكيفية عمل اولا فالاول يسمى علما نظريا
والثاني علما عمليا والعلم النظري اما علم بامور لا تحتاج الى المادة اصلا لا في
الوجود الخارجي ولا في الوجود الذهني لا ولا في التعقل على ما قالوا الا ان كل شيء في
التعقل لا يحتاج الى المادة وان كان محتاجا في التخيل اليها فما كان محتاجا في التخيل
اليها يصدق عليه انه لا يحتاج في التعقل فيدخل في الالهي ويخرج من الرياضي ما لا نه
منه فينتقض ومثله يرد في الطبيعي ايضا اللهم الا ان يكون المراد بالتعقل
المعنى الاعم فيستقيم اولا والثاني اما ان يكون علما بامور تحتاج في الوجود
الخارجي الى المادة ولا تحتاج في الوجود الذهني اليها اي الى المادة المعينة

وان احتاجت الى المادة المطلقة مثلا لا يحتاج الفلك في الاحكام التعليمية
في التخيل الى انه من خشب او حديد او ذهب وان احتاج في التخيل فيها الى امر
ذي امتداد مدور كرتي بخلاف الجسم والانسان مثلا في الاحكام الطبيعية
فانه محتاج الى خصوص المادة المعينة مثل اللحم والعصب وغيرهما وما يتوهم ان ما ذكره
الشيخ من ان المراد بالمادة المادة المعينة باطل لان موضوع الرياضي المقدار
والعدد وهما في التعقل لا يحتاجان الى المادة اصلا لا المعينة ولا المطلقة قطعا
ظاهر منشاؤه الخلط وتحقيقه ان المقدار مثلا له وجود عقلي ووجود خيالي ووجود
خارجي وهو بالوجود العقلي عبارة عن هيئة المقدارية والبحث عنه بهذا الاعتبار
لا شك انه من العلم الالهي كما ذكره الشيخ في اول الهيات الشفا وبحث عنه و
جعله من المسائل في مقالة فيها وبالوجود الخيالي هو من التعليميات وموضوع
الرياضي وهو بهذا الاعتبار لا يحتاج الى المادة المعينة ويحتاج الى المادة
المطلقة قطعا لانه في التخيل غير معرى عن المادة اصلا بل التجرد عن المادة
بالكلية هو مخصوص بالتعقل فقط بل لكل شيء هذه الوجودات الثلث ويجري
فيه ما ذكر وبالجملة للتعليميات التي هي الخياليات نوع تعلق بالمادة كما قالوا ان
خصوص المادة ليس بلازم فيها لكنها منتزعة منها ملتفتة اليها وبالوجود الخارجي
من عوارض الاشخاص الخارجية والبحث عنه بحث عن الاشخاص والجزئيات
المادية وهذا البحث غير ملتفت اليه لانه بحث لا ينتج كمالا للنفس وساقط عن
درجة العلوم والمعارف المدونة وكلامنا فيها فظهر الخلط واتضح البطلان اولا
بل علم بامور تحتاج الى المادة المعينة في الوجود الخارجي وفي الوجود الذهني واما عكس
الثاني وهو الاحتياج في الوجود الذهني دون الخارجي فظاهر الانتفاء فالاقسام

ثلثة لا رابع

ثلثة لا رابع لها فالقسم الاول هو المسمى بالعلم الالهي بالمعنى الاعم والثاني هو
المسمى بالرياضي والثالث بالطبيعي اما العلم الالهي بالمعنى الاعم وهو
القسم الاول من العلم النظري فله قسمان لانه اما ان يكون علما بامور لا يقارن المادة
اصلا كما لا يحتاج اليها كالواجب الوجود تعالى شانه والملائكة الروحانيين وحملة العرش
المسمون عند الفلاسفة بالعقول المجردة فالعلم بالامور المجردة المحضة التي لا يقارن
المادة اصلا هو المسمى بالعلم الالهي بالمعنى الاخص وهو اشرف العلوم واقدمها
طبعا وهو الكافل بمعرفة الله تعالى وصفاته وما يلزم ذاته تعـ على احسن تفصيل
واما ان يكون علما بامور لا تحتاج الى المادة لكن تقارن المادة لا مقارنة
الاحتياج بل مقارنة الاتفاق كالعلم بالوحدة والكثرة والكلية والجزئية والوجود و
المهية والعلية والمعلولية وساير الامور العامة وهذا القسم هو المسمى بالعلم الكلي
والفلسفة الاولى عند الفلاسفة والامور العامة عند المتكلمين ولهذين العلمين
مسائل وفروع واجزاء واما العلم الرياضي وهو القسم الثاني من العلم النظري فهو
بالقسمة الاولى اربعة اقسام لان الامور التعليمية التي هي محتاجة في الوجود الخارجي
الى المادة المعينة وغير محتاجة في الوجود الذهني الى المادة المعينة لانها خيالية الوجود
في الذهن وامور تخيلية التي العلم الرياضي علم بها ولذا تسمى تعليميا ايضا هي من باب
الكم وهي اما مقادير واما اعداد وكل منهما اما مجرد واما مادي فيصير اربعة والعلم
بكل منها قسم من الاقسام الاربعة للعلم الرياضي فالعلم بالمقدار المجرد هو العلم
المسمى بعلم الهندسة والعلم بالمقدار من حيث عروضه للاجسام المادية التي
هي الافلاك والكواكب والكرات العنصرية وغيرها هو العلم المسمى بعلم الـ

الهيئة والعلم بالمقدار المجرد وهو العلم المسمى بعلم الحساب والعلم بالعدد من
حيث عروضه للنغم المؤلفة الموسيقارية على ابعاد مختلفة مثل البعد الذي بالاربع
او البعد الذي بالخمس او البعد الذي بالكل او البعد التنيني او متاويه على انحاء شتى
التي تحصل منها المقامات و[illegible] الشعبات والآوازجات المشهورة الموسيقارية
وهو العدد المادي فهذا العلم هو العلم المسمى بعلم الموسيقي وهذا هو القسم الرابع
من الاقسام الاربعة للرياضي في القسمة الاولى هذا هو المشهور في هذا المقام
تنقيح وازالة تشويش [illegible] لاشك ان البحث
عن مهية المقدار والعدد وتحقيق حقيقتهما ومهيتهما ونحو وجودهما هو من العلم
الالهي لانهما لا يحتاجان من هذه الوجوه الى المادة اصلا لا في الخارج ولا في الذهن
لان وجودهما في هذا البحث في الذهن هو الوجود العقلي لا الخيالي المحتاج اليها
واما البحث الرياضي عنهما فهو عنهما من حيث الوجود الخيالي الذي لهما وهما بهذا
الوجود منتزع عن خصوص المادة ملحوظ التعلق بالمادة [illegible] غير مشروط الحضور
كما هو شرط في الاحساس فالمقدار بهذا الاعتبار في الخيال الذي هو امر جزئي
لا كلي ان لاحظناه من حيث المقدارية والتقدير وقطعنا النظر عن عروضه
للاجسام وغيرها فهو المقدار المجرد لتجرده عن غيره في هذه الملاحظة وعدم امر آخر
معه وهو الموضوع لعلم الهندسة ويبحث فيه عنه وعن انواعه وعن عوارضه
الذاتية وعن عوارض عوارضه الذاتية وبالجملة تخصص في المسائل تخصصا
لا يخرجه عن نوع موضوع العلم فان خصص بقيود وعوارض اخرجه عن نوع الموضوع
بحيث صار اخص منه فهو موضوع علم آخر تحت هذا العلم لا جزءه ولا من مسائله
فمن اجزاء علم الهندسة معرفة احكام المثلث والمربع والمخمس والدائرة ونحو ذلك

اعتبارصه

فيها من الاشكال وخطوط هذه المذكورات وزواياها وساير ما يتعلق بها وغيرها
من الاشكال والخطوط والسطوح والاجسام التعليمية ومما يرتبط بهذا العلم علم
الاكر وعلم الاكر المتحركة وعلم الكرة والاسطوانة المشهورة بالمتوسطات بين
علم الاصول الذي هو علم الهندسة وبين المجسطي الذي هو الكافل لعلم الهيئة
المجردة الممهدة للتمع الاعمال المشهورة الضرورية في الاحكام وعلم المخروطات وعلم
المناظر وعلم الارثماطيقي الذي هو البحث عن اصول علم الحساب وموضوعه العدد
كما ان علم الهندسة هو البحث عن اصول علم الهيئة وموضوعه المجرد والمقدار
ولذا دونهما اقليدس الصوري في كتاب واحد وسماه بكتاب الاصول
وبيان الفرق بين الفرعية والجزئية وان انها اجزاء العلم الهندسة وانها
فروع [illegible] ولعل آخر سيجي في مقام منه في تتمة الضبطات ان شاء الله وحده العزيز
وكذا تحقيق موضوع العلم وموضوع المسئلة ونسبة الثاني الى الاول واقسامه
هذا واما المقدار اذا لاحظناه في الخيال عارضا لامر آخر واعتبرنا عروضه والامر الا[خر]
معه فهذا هو المراد بالمقدار المادي فهو بهذا الاعتبار موضوع علم الهيئة
ولذا قالوا موضوعه الاجرام العلوية والسفلية من حيث مقاديرها واوضاعها
و[illegible] كيفية نضدها وترتيبها وحركاتها وجهات حركاتها وما يتعلق بها من
هذا القبيل واعلم ان علم الهيئة على ما ذكره القدماء كابرخس
وبطلميوس على ما ذكره في المجسطي هو الهيئة المجردة المحضة التي هي البحث
عن الدواير المجردة عن الاجسام ولذا لم يلتفت فيه الا الى الدواير وكيفية
وقوعها ومداراتها وتقاطعها وانحاء حركات الكواكب على هذه الدواير

وهذا ان[illegible] [illegible] العشر

والمدارات كالافلاك المايلة وغيرها وما التفت الى كيفية نفس اجسام الافلاك
بل ذكر الدواير الموهومة من حركات الكواكب كيف ما كانت حتى لو كان خلاء بحتاً
وكانت الكواكب متحركة فيها على هذه الابعاد المخصوصة والحركات المعينة والنهايات
الى حصة كان الاحكام الهيوية والضوابط العملية في النجومية حقة صادقة
بلا تكلف وتعسف لكن ذكروا على كل مسئلة ودعوى وحكم ذكروها دليلا هندسيا
او برهانا تحدسيا او اقناعيا وما ذكروا مسئلة بلا برهان ودعوى بلا بينة فعلى هذا
يكون علم الهيئة تاما كاملا ويكون هيئة مجردة مدللة ويكون موضوعه المقدار
المادي الخيالي الذي هو كانه خلاء ممتد لا الاجرام العلوية والسفلية من حيث
المقادير بل المقادير من حيث العروض نعم هذا ينطبق على ما ذكره المتاخرون
من الهيئة المجسمة وبيانه ان المتاخرين لما راوا طول الدلايل الهندسية
والمقدمات الكثيرة الاكرية والاصولية وصعوبتها ومع صعوبة اصل الدعاوى
والمطالب وتعسرها ستما على المبتدئين افردوا المسايل والمطالب من
علم الهيئة واسقطوا الدلايل وجعلوها علما مفردا بالتدوين وصنفوا
فيه كتبا ورسايل لكن صوروا هذه المسايل الغير المدللة والدعاوي الغير
المبينة في صور الاجسام الهيولانية لا المقادير الخيالية وذكروا اجسام الافلاك
والتداوير والمتممات والكواكب وغيرها فصارت هيئة مجسمة وصار علما
ناقصا بل حكاية محضة وخبرا كما هو المبرهن المذكور في غيره وعلى هذا فيكون
موضوعه الاجرام العلوية والسفلية من حيث المقادير والحركات و
غيرها ولكن لا ينافي قسمة التربيع للرياضي ولا كون موضوع علم الهيئة هو المقدار

المادي لا الجسم لان القسمة المربعة الحقة هي للقدماء ولا منافاة ثم ما ينضبط تحت
علم الهيئة علم المسالك والممالك ومعرفة القبلة ومعرفة الاعمال النجومية من استخراج
تقاويم الكواكب ووضع الدساتير واستخراج طوالع المواليد وطوالع الاختيارات
والسنين وتسيير التقاويم والدرجات والطوالع وغير ذلك من الاعمال وضبط
الاوساط والتعديلات والمطالع ومواضع الكواكب في الطول والعرض و
ضبط العروض وغيره مما هو من هذا القبيل ومعرفة كيفية وضع الارصاد والاستنباط
منها ومعرفة ساير الات الارتفاع والقبلة واخذ الطالع وغير ذلك ومن جملة
ذلك علم وضع الاسطرلاب وصنعته وعلم معرفة الاسطرلاب وكيفية الاستخراج
منه ومن معظم ما ينضبط تحت علم الهيئة ويتضمن اكثر هذه المسايل علم الزيجات
ومعرفتها وتحقيق فرعيتها او جزئيتها بالنسبة الى علم الهيئة سيجي في مقام عددناه
سابقا واما العدد فهو كالمقدار ايضا له مهية وحقيقة عقلية مجردة محضة فالبحث
عنه باعتبار هذا الوجود العقلي المحض من العلم الالهي بلا شك وله وجود في الخيال مجردا
لا كليا فيتعدد باعتباره ويتحد واقل واكثر ويضرب في عدد آخر ويقسم عليه وزايد و
ناقص ومساو وغير ذلك فان اعتبرناه بهذا الوجود الخيالي وقطعنا النظر
عن غيره وعروضه له ومقارنته اياه كالنغم التاليفية والوضع في البيوت المربعية
الوفقية وغير ذلك فهذا هو المراد بالعدد المجرد وهذا هو موضوع علم الحساب
الذي هو احد العلوم الاربعة المنقسمة اليها علم الرياضي بالقسمة الاولى ومما ينضبط

تحت هذا العلم علم المساحة وعلم الجبر والمقابلة وعلم الاعداد الذي هو من العلوم الغريبة
وهو معرفة كيفية وضع الاعداد على النظم الطبيعي او الازواج او الافراد على هذا
النظم في المربعات الوفقية فالاحسن ان يكون مما ينضبط تحت هذا العلم [الاخرى ايضا صح]
والاحسن ان يكون بعض العلوم الغريبة مثل الجفر وذوا الكتابة ووضع الاسماء
من هذا القبيل ايضا ومما ينضبط تحته ايضا علم المناسخات في الفرايض وبيان
الفرعية والجزئية سيجي في مقامه وان اعتبرنا العدد الخيالي بوجوده الخيالي او اعتبرنا
معه النغم الموسيقارية التاليفية وعروضه لها فهو المراد بالعدد المادي وهو
موضوع الموسيقي من العلوم الاربعة الباحث عن الملايم وغير الملايم من الابعاد
والنغم العارضة للالحان الحاصلة من الحلوق الانسانية ومن ذوات الاوتار
ومن ذوات النفخ ومن الكاسات التي يتألف منها المقامات والشعبات
والآوازات ومما ينضبط تحت هذا العلم علم الضروب السبعة عشر مثل الثقيل
ونصف الثقيل وضرب الفتح وغير ذلك ومعرفة التصانيف والاصوات المعروفة
عندهم ومعرفة مناسبة الالحان للمجالس مثل مناسبة النوروز وعرب للعلماء
وغير ذلك وليعلم ان اعتبار مقارنة المقدار حتى يصير مقدارا ماديا لا ينحصر في
الاجرام العلوية والسفلية وكذا اعتبار مقارنة العدد حتى يصير عددا ماديا لا ينحصر في
النغم والابعاد الموسيقارية بل يمكن اعتبار مقارنة العدد للمربعات الوفقية والاشكال
كما هو موضوع علم الاعداد من العلوم الغريبة لكن الظاهر من كلامهم وهو الواقع ان هذا الحصر

استقرائي لا عقلي

هو

والكامل المتبحر صح

لقد انهاه البارع اللوذعي والفاضل الالمعي العالم الامجد مولانا محمدا دام الله تعالى
تاييده وزاد في العلم والعمل شرفه واجتهاده وتزهيده وكثر في العلماء مثله وشكر سعيه
ومزيده لقرائته دام افضاله علي في مجالس آخرها اواخر [struck] السنة
الاخيرة من العشر [struck] السابع بعد الالف من الهجرة النبوية المصطفوية
واجزت له دام مجده بعد ما استجازني ان يروي عني الكتاب الوافي والزبور الثاني
والصحف الاولى والكلم الاوفى الكافي لمصالح الامم الكافل لقضايا بني آدم توريته
اهل البيت للشيخ الكامل والوحيد الفاضل الذي ضن الزمان بمثله من الافخر و
الاوايل محمد بن يعقوب الكليني المشهور بالكليني مع ساير كتب الاحاديث والفقه
سيما من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار وشرح اللمعة الدمشقية والقواعد
اجزت ان يروي عني الاحاديث كلها والادعية باسرها سيما انجيل اهل البيت
وزبور آل محمد ص باسنادي المتصل الى شيخنا المعظم والاستاد المكرم وحيد زمانه
وفريد اوانه صدر الشريعة [struck] وبدر الطريقة والحقيقة دوحة الزهد والتقوى
وحومة الورع والزلفى الزكي التقي النقي محمد تقي المشهور بابن مجلسي تغمده الله بغفرانه
ممن هو استادي وعليه في العلوم الدينية استنادي رضي الله عنه باسانيده المتكثرة
البالغة حد التواتر [struck] كما ذكره في اجازتي منها ما اخبره به الشيخ الاعظم اكمل علماء
الزمان بهاء الملة والشريعة والطريقة محمد العاملي الحارثي الهمداني عن ابيه شيخ الاسلام
والمسلمين العلامة الفهامة الحسين بن عبد الصمد عن الشيخ الاجل شمس الدين محمد عن
الشيخ الاجل الاعظم محقق الحقايق زين الملة والدين عن شيخ علمائنا المحققين
نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي معاصر الشيخ الجليل قطب المدققين
ناصر الملة ومروج مذهب الائمة المعصومين في المائة التاسعة نور الدين علي بن

عبد العالي العاملي الكركي شارح القواعد وقد اشتبه على بعض المعاصرين فذكر
الثاني موضع الاول وهو غلط كما يظهر بالرجوع الى اسناد صاحب المعالم وغيره.
ومنها ما اخبره به شيخ زمانه الزاهد العابد البدل مولانا عبد الله بن الحسين
التستري عن الشيخ الاجل نعمت الله بن خواتون العاملي عن الشيخ نور الدين
علي بن عبد العالي ومنها ما اخبره به جماعة من الاعلام منهم القاضي ابو الشرف
ومولانا محمد قاسم والشيخ الاجل عبد الله بن جابر العاملي عن الشيخ الجليل
صاحب المعارف الالهية مولانا درويش محمد وعن الشيخ جابر العاملي
وهما عن الشيخ نور الدين علي رضي الله عنهم ومنها ما اخبره به جماعة من الفضلاء
منهم الشيخ بهاء الدين محمد والعلامة الفهامة القاضي معز الدين محمد والشيخ الجليل
يونس الجزايري جميعا عن العلامة الفهامة الشيخ عبد العالي عن ابيه الشيخ
علي بن عبد العالي العاملي الكركي عن الشيخ زين الدين علي بن الخازني عن شيخ
علمائنا المحققين وارث علوم الانبياء والمرسلين السعيد الشهيد محمد بن الشيخ
الاجل مكي والشيخ نور الدين علي بن عبد العالي العاملي الميسي روى عن ابن عم
الشهيد شمس الدين محمد بن احمد بن داود الشهير بابن المؤذن الجزيني
عن الشيخ الاجل ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن ابيه محمد بن مكي وعن ابن
المؤذن عن السيد الاعظم علي دقاق الحسني عن الشيخ الفاضل علي بن طي
عن الشيخ شمس الدين المرتضى بن السيد حسن بن ايوب عن الشهيد ابن
مكي وعن ابن المؤذن عن جماعة كثيرة بوسايط قليلة وكثيرة عن الشهيد
عن جماعة جمة من الفضلاء الاعلام منهم فخر الدين محمد ابن العلامة على الاطلاق
حجة الله على العالمين جمال الدين الحسن بن الشيخ الاعظم سديد الدين يوسف

ابن المطهر الحلي

بن المطهر الحلي والسيد الاعظم عميد الدين عبد المطلب والسيد الاجل العلامة
تاج الدين محمد بن القاسم بن معية الحسني الديباجي والعلامة الفهامة مولانا
قطب الدين محمد الرازي والسيد الاجل الاعظم احمد بن محمد بن زهرة الحلبي
والسيد الاجل مهنا بن سنان المدني وغيرهم عن العلامة عن ابيه يوسف
وعن شيخ علمائنا المحققين الشيخ نجم الدين ابي القسم جعفر بن الحسن بن
يحيى بن سعيد قدس الله نفسه عن السيد الاعظم شمس الدين فخار بن معد
الموسوي عن علي بن السكون والشيخ الاعظم عميد الرؤسا هبة الله بن حامد
بن ايوب عن السيد الاجل بهاء الشرف الى آخر ما في اول السند في اول الصحيفة
الكاملة وعن السيد تاج الدين عن صفي الدين بن معد عن ابيه السيد جلال الدين
القسم بن معية عن عميد الرؤسا عن السيد الاجل الى آخره وعن السيد تاج الدين
باسانيد متكثرة عن السيد فخار عن الشيخ محمد بن محمد بن هرون عن ابي طالب حمزة
بن شهريار عن السيد الاجل الى آخر ما في اول الصحيفة الكاملة وعن السيد فخار عن
الشيخ الاجل محمد بن ادريس عن الشيخ الاعظم ابي علي الحسن بن محمد بن
الحسن الطوسي عن ابيه شيخ الطائفة المحقة عن الشيخ الاعظم الثقة الحسين
بن عبيد الله الغضايري عن ابي المفضل الشيباني كما هو المذكور في حواشي الصحيفة
الكاملة وبالاسانيد المتواترة عن شيخ الطائفة بكتبه التي منها تهذيب الحديث
والاستبصار وعن الشيخ الطوسي عن العلامة الفهامة محمد بن محمد بن النعمان
المفيد وغيره عن الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه بكتبه سيما
كتاب من لا يحضره الفقيه وعن المفيد عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه
القمي عن رئيس المحدثين ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني الرازي بكتبه سيما هذا الكتاب
الكافي والفاضل البارع اللوذعي عني هذه الكتب وغيرها بهذه الاسانيد
باسرها ولسند آخر مقتصرا باسنادي المتصل الى السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد



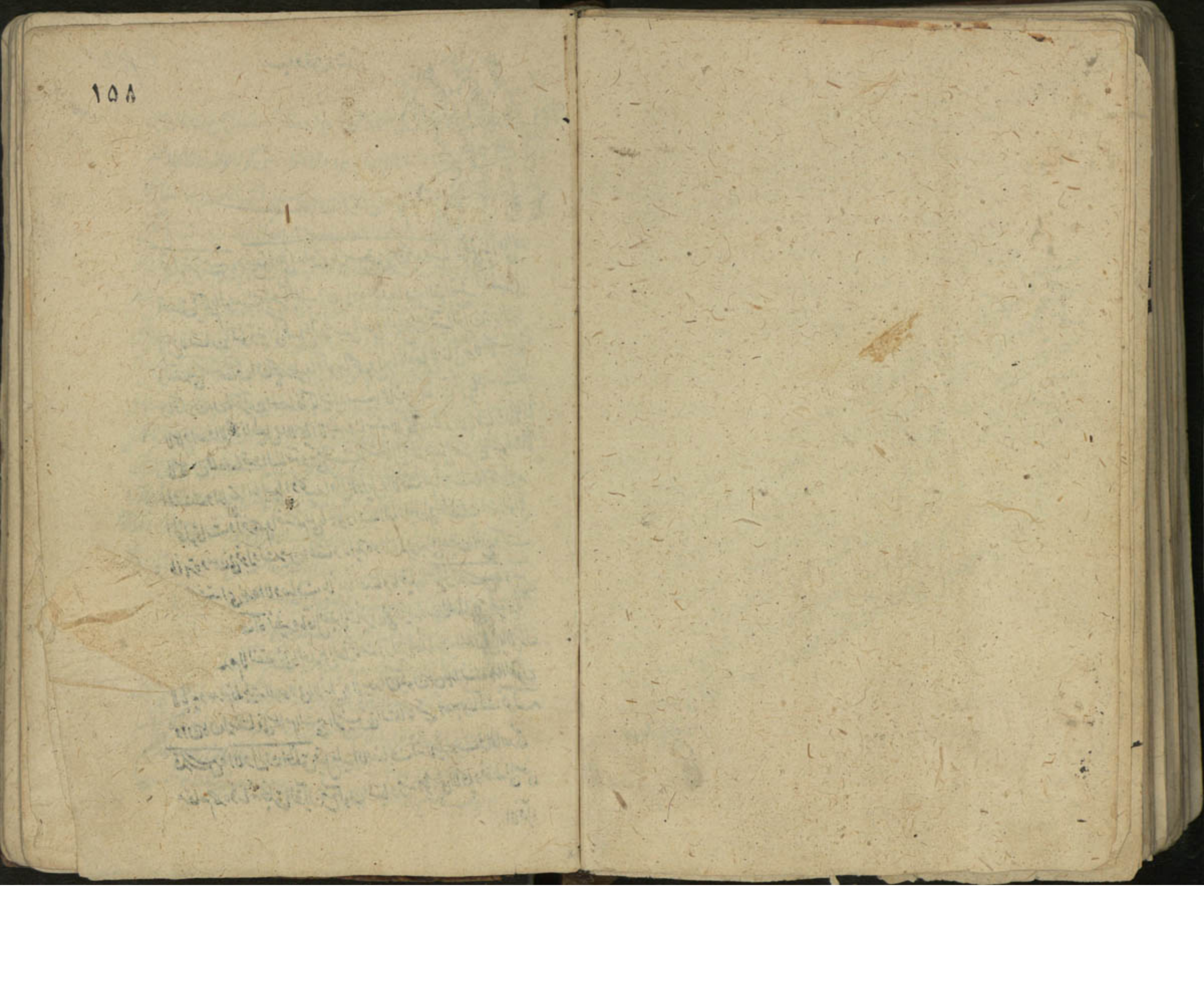
وغيرها الى اصحاب الكتب وان كان الاظهر انه لا يحتاج في الكتب المتواترة
الى الاسانيد كامثال هذه الكتب الا على سبيل التيمن والتبرك والمرجو
من الاخ الاعزان لا ينساني في الخلوات وفي مظان استجابة الدعوات
سيما في الروضات المتبركات وعند الزيارات نمقه بيمناه الداثرة المحتاج
الى غفران الرب الغفور والى جزيل نعمة الجليلة العبد الراجي مواهب ربه الغني
اسمعيل الحسيني الشهير بخاتون آبادي حامدا
مصليا مسلما و بحمده

هو

اللهم ارزقني ... واهلي العتق والسلامة سفرا وحضرا واحفظني واهلي وولدي ومالي وجميع ما يلحقه عنايتي
وان ترزقني العود الى الحج ثم العود والتصانيف الجيدة النافعة الكثيرة
وان تحفظني
... والدرجات العلى في العقبى والرفاهية في الدنيا ... وعمرا طويلا وشفاء عاجلا
وان ترزقني ... والعود الى ... او سيوزنا ... ذكورا صلحاء
وان ترزقني قطعة ارض ملكا ... ولقاء ذريته وعقبا صالحا واولادا
وعلما نافعا جما ومغفرة ومرافقة الاخيار

تسرنيه

اللهم اني اسئلك يا الله يا واحد يا احد يا نور يا صمد يا من ملأت اركانه السموات والارض اسئلك ان تسخر لي قلب
... ق وامر ... كما سخرت لسليمن جنوده من الجن والانس والطير فهم يوزعون واسئلك ان تلين لي قلبه
ان تسخر لي قلبه كما سخرت لموسى عدوه واسئلك ان تذلل لي قلبه كما ذللت نور القمر لنور الشمس
كما لينت الحديد لداود عليه السلام واسئلك ان اخذت بقدميه وناصيته وتسخره حتى تقضى
حاجتي ... ان امتك وان عبدك ابن امتك على اكملها وثبات القربة في يدي ثم لا ولادي من بعدي الى الارقام
هو عبدك ابن امتك الخدمة على الطريقة التي كنت على اكملها واتمها وانتبهها وما اريد منك انك على كل شئ قدير هو على ما هو فيها هو لا اله الا
المنا فقة على اكملها ...
هو الحي القيوم


١٥٨

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق

قوله قدس سره وتنبيها على انه نعمة جزيلة يستحق ان يحمد عليها لا يخفى بناء على ان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية ان زيادة الاوصاف الفواضلية المفضية الى كمال الانسان المؤدية الى تكميل النفوس بالعلم والعمل تزيد نعمية القرآن وجزالتها وتنبيه على استحقاق ان يحمد عليها وكونها محمودا ابها بالفعل لا ينافي هذه الاستحقاق وما ذكر من ان للقرآن اوصافا كمالية تناسب اعجازه فالظاهر ان المجموع يناسب الاعجاز لا لكل واحد والا فلا فالجعل والايجاد لا يظهر مناسبته للاعجاز اللهم الا باعتبار ان الاعجاز لا كان للفصاحة والبلاغة وهي مقتضية لاشتمال الكلام على الفنون المشوقة والاتي المتشتتة والابتداء بالمبداء وتحميد اول الاوايل والاختتام بالاستعاذة من ابعد المخلوقات وآخرهم واختتمهم على ما هو دأب البارعين في الخطب ومناسبة البواقي ظاهرة ومن في قوله وتشد من اعضاد زايدة ولذا لم يوجد في بعض النسخ وكتب في الحاشية اي هذه الاوصاف يلايم ما بعدها وما قبلها قوله قدس سره ونبه على ان الحدوث آه نظيره ما قال بعض المتاخرين في علة حدوث العالم ان طبيعة الامكان ان صح تأبى عن القدم لا النقص في العلة بل العلة تامة ازلية وحدوث المعلول فيما لا يزال لابائه وعدم قابليته للوجود في الازل ولا يبعد ان يكون من هذا انشاء هذا القول وان كان له منشأ في كلام الشيخ الرئيس في الشفا كما صرح هو به هناك قوله قدس سره الاول ان الخلق قيل عليه الانصاف انه لا يذهب وهم احد في مقام حمده وثنائه بخلق القرآن مع كون المتبادر منه هو معنى الايجاد فقط الى معنى

الافتراء

الافتراء ولا فرق في تعين معنى الايجاد ههنا بالنسبة الى جميع الاذهان بين كون لفظ الخلق مشتركا بين الايجاد والافتراء وبين كونه موضوعا للايجاد فقط فلا وجه لنفي بلاغة ذلك الكلام وحسن استعمال ذلك اللفظ في هذا المقام بمجرد ما ذكره وانما يكون له وجه ان لو ذهب وهم احد الى ذلك في هذا المقام وليس كذلك عند ذوي الانصاف وكيف لا وانه لو يقتضي ان لا يحسن استعمال اليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم لانها ربما تطلق على الجارحة فانها نقصان في حقه تعالى اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلانه مكابرة في مقابلة المحقق وادعاء محض في معارضة الدليل الذي ذكره قدس سره لمنشاء التوهم في مقام التوجيه الذي يكفيه شائبة الوهم واما ثانيا فلان هذا القائل ذكر من فوائد التغيير الاحتراز عن مخالفة ظاهر الحديث في مبدا الكتاب بلا ظهور موجب تاويل وهو قوله عم القرآن كلام الله غير مخلوق وذكر ان هذا الحديث موضوع كما ذكره الصغاني فيما جمعه من الموضوعات والتعجب ان اهل السنة استدلوا به على عدم خلق القرآن والخصوم اجابوا بان المخلوق بمعنى المفترى ولم يتفطنوا بكونه موضوعا فظهر مما ذكره هذا القايل ان الخلق اذا نسب الى القرآن على طريقة الاعتزال لا يكون الا بمعنى الافتراء وهو قدس سره بصدد توجيه كلام المصنف وتصلبه في الاعتزال اظهر من الشمس في ضاحية النهار على انه لا يخفى ما في فائدته على ما ذكره من ان الحديث موضوع وايضا عدم التفطن لا يظهر ولم لا يكون جوابا بعد التسليم فهذا خبط في خبط وايضا عدم ظهور موجب التاويل سيما مع سلوك المصنف خاصة في هذا المقام كلام لا يصدر عن ذي روية واما ثالثا فلان قياسه على قوله تعالى يد الله قياس مع الفارق لعدم موجب التوهم هناك كما ههنا بناء على الدلائل الدالة على نفي الجارحة وتأبى المقام عن التوهم على ان التوهم هناك لا يضرنا كما توهمه الحشوية والمجسمة وعدم علمنا بعلة عدم الاحتراز عن ذهاب الوهم في كلام الله الحكيم لا يوجب عدم الاحتراز في كلامنا مع ان الاحتراز اصلا لا شك انه احسن

قوله قدس سره مسلمة عنده اى عند الخصم باعتقاد المعترض فلا يرد ان الخصم لا يسلم كونه
مؤلفا منظما بل القرآن عنده كلام نفسي مدلول لهذا الكلام المؤلف بل الحق انهما مقدمات
حقة نفس امرية برهانية ولما كان المقصود الالزام قيدها قدس سره بكونها مسلمة عنده ثم ههنا
نكتة ثامنة وهي ان انزل يدل على الخلق بخلاف خلق فيسقط الانزال من البين ثم
قيل ههنا نكتة تاسعة وهي ان في التغيير لا يحتاج الى التكلف في ارجاع الضمير في قوله
وما هي لرجوعه الى المأخوذ من جميع الصفات المجراة عليه تعالى مما يدل على حدوث القرآن
كما هو الظ واما في عدم التغيير فيحتاج الى التكلف في ذلك اذ لا بد ان يرجع الى ما
عدا المخلوقية وهو خلاف الظ قوله قدس سره فان قلت الموصوف
بالحركة حقيقة هو المتحيز بالذات قرر المحقق التفتازاني السؤال على وجه اخذ الحركة المعتبرة
في الانزال الذي هو التحريك من الاعلى الى الاسفل اعم من الحركة بالذات والحركة
بالعرض كما هو حقيقة الحركة وادعى البعض انا نعلم علما ضروريا ان لراكب السفينة
حالة غير قارة في نفس الامر كما للسفينة واستشكل ان الكلام لما كان من الاعراض
المتزائلة التي لا استقرار لاجزائها فكيف يتصور انزاله بناء على ما هو الظاهر
المعروف من ان انزال الشيء ذي الاجزاء انما هو بانزال اجزائه معا وهذا سؤال المحقق
منقح لا غبار عليه والسيد قدس سره خصص الحركة بالحركة بالذات ولزم الفرق
كما بين القار وغيره وفي تقريره قصوران الاول ان الحركة المعتبرة في الانزال
مطلق والتخصيص لا وجه له والثاني انه على التقرير يتوهم الاول في قوة سؤالين
وجواب عن السؤال الاول واشكال في الثاني كما هو ظ لمن له ادنى نظر في عبارة
المحقق بخلاف الثاني حيث جعله قدس سره سؤالا واحدا من غير اشعار فيه
بالسؤال الثاني وتمحل هذا الا انما لا بعد اكمال فالحق مع المحقق ثم اقول من
العجب من الشيخ بهاء الملة تعالى بعد ما حقق ان النزول بتبعية المحل الذي هو الملك
يمكن ان

يمكن ان يكون بان يتلقف الكلام من جناب الملك العلام تلقفا سماعيا
او يتلقاه تلقيا روحانيا او يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به على الرسول قال
وانت خبير بان هذا انما يتمشى على القول بجسمية الملائكة واما على القول بتجردهم فلا
ثم جوز ضعيفا كونه تشبيها للتنزل العقلي الرتبي بالحسي المكاني لما كان ظهورهم للانبياء
في صور الماديات فيكون نزول الملك استعارة ونزول القرآن مجازا مرسلا
بتبعية تلك الاستعارة وليت شعري انه اذا احتمل كون التلقي روحانيا كيف
ينافي التجرد نعم لو كان كيفية الوحي معلومة انه بطريق السماع كان المنافاة ثابتة
وهو قائل بعدمها وايضا لما كان ذلك مبنيا على متعارف اهل اللغة وتمثيلا
كما في ساير الآيات القرآنية كقوله تعالى والسماء بنيناها بايد والرحمن على العرش استوى
ويد الله مغلولة وغيرها وتصويرا للامور العقلية بصورة الامور الحسية كما هو شأن
الانبياء والاولياء والكتب السماوية فلا الاحتياج الى اخذ ظهورهم للانبياء بصور
الماديات فالحق ما عند الله قوله قدس سره وما يقال من ان اثبات الشرع
القرآن لما كان بالشرع آه اقول معنى كلام القائل وهو المحقق التفتازاني انه لما
كان اثبات القرآن من حيث انه قرآن وكلام صادر من الله من حيث هو صادر
منه تعالى كصدور ساير الكتب السماوية منه لا من حيث هو معجز يثبت به الشرع
ولا من حيث يتحدى به كساير المعجزات فلما كان اثباته والقول به والاستدلال بحكمه
ومتشابهه من هذه الحيثية بالشرع لا بالعقل المحض الذي لا مدخل فيه للشرع اصلا وهو
المراد به اذا قوبل بالشرع كما هو المشهور وعليه الجمهور وقد دل الشرع على اتصافه
بصفات توجب حدوثه اى على اتصاف كلام الله تعالى بالتاليف والتنظيم
ونحوهما مما يوجب حدوثه لانه لما ثبت بالشرع ان هذا المؤلف المنتظم كلام الله تعالى

فقد دل الشرع على اتصاف كلام الله بالتأليف وان كان بمعونة العقل والحس لا بمعنى
ان الشرع دل على اتصاف هذا الكلام بما يوجب الحدوث من التأليف ليتجه ان الدال
على ذلك انما هو العقل وان الشرع انما دل على اتصافه بالحدوث لقوله تعالى ما يأتيهم من
ذكر من ربهم محدث لا بما يوجب الحدوث وايضا انت خبير بان دلالة الشرع
على اتصافه بالحدوث استدلال آخر [illegible] للمعتزلة لم يذكره المحقق ره
قوله قدس سره اما اولا فلان القرآن عند المعتزلة الى قوله وهي معجزة اجماعا
آه لا شك ان للقرآن وصفان متغايران كونه معجزا وكونه كلاما صادرا من الله
واثباته بالشرع انما هو بالاعتبار الثاني [illegible] كاثبات ساير الكتب السماوية
واثبات الشرع به انما هو بالاعتبار الاول كاثبات الشرع بساير المعجزات
فلا دور ولا خدشة في كلام المحقق ره وما ذكره قدس سره وان كان كلاما حقا
في نفسه ولكن لا ارتباط له بكلامه اصلا ولا بمراده قطعا ولا يضيره جزما ولا يرد
اعتراضا عليه كما ترى وذكر والدفعه وجوها اخر مع ما عليها وفيها ما فيها اعرضنا عنها
قوله قدس سره لا يقال نحن نثبت الشرع بمعجزة اخرى نقل في الحواشي عن
المحقق ره في الجواب عن الدور المذكور ان ثبوت الشرع انما يتوقف على دلالة
المعجزة مطلقا اما على خصوص الكلام فلا وانت بما ذكرنا علمت انه يمكن ارجاعه
الى ما ذكرنا بادنى عناية وقوله قدس سره والتشبث بامثال ذلك يشعر ان هذين
الجوابين من المحقق او المراد بما نقل في الحواشي هو هذا او الكل افترا بما هو بريء
منه والتشبث بالجديد نفعا قوله قدس سره واما ثانيا فلان اتصاف
لما كان المراد بالعقل ما يقابل الشرع [illegible] فكون الامر مستفادا من
دلالة الشرع كونه موقوفا على الشرع غير مستفاد من العقل مع قطع النظر عن الشرع
سواء كان ظاهرا مكشوفا للحس او للحس مدخل فيه اولا ولا شك انه

مع قطع

مع قطع النظر عن صدور القرآن من الشارع وكونه كلام الله لا يستفاد الصفات
المذكورة مع ان اكثرها ايضا من الانزال والتنزيل والذكر المستلزم للتأليف والتنظيم
والقرآن العربي المنتسج نهج كلامهم منطوق ايضا كما فهمه قدس سره وايضا قوله قدس سره
بما علم اتصافه به عقلا ان اراد علم اتصافه به عقلا بعد صدوره من الشارع واثبات
انه كلام الله من حيث هو كلام الله بالشرع فمسلم لكن لا ينافي دلالة الشرع على اتصافه
بصفات يوجب اتصافه بما علم اتصافه به عقلا [illegible] باعتبار صدوره
من الشارع واثباته به وان اراد علم اتصافه به عقلا مع قطع النظر عن الصدور و
الاثبات فظاهر البطلان فتدبر قوله قدس سره كما توهمه هذا القائل قد علمت
ان هذا الاستدلال آخر من المعتزلة لم يذكره المحقق ره ولا ابتناء لكلامه عليه فالتوهم منه
لا من القائل قوله قدس سره من قام به الكلام لا من اوجده لا خفاء ان الكلام
له معنيان احدهما التكلم وهو القاء الكلام الدال على المعنى المراد الى الغير للاعلام
وهو المصدر وثانيهما ما به التكلم نحو تكلمت كلاما بكلام دقيق والمتكلم انما اشتق
من التكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو ما قام به التكلم او الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام بالهواء لا بالمتكلم بل انما
قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام ولا خفاء ايضا ان ايجاد الكلام
بقصد الافادة والاعلام هو التكلم والقياس بالمتحرك ظاهر البطلان فان
المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك ولذلك موجد الحركة في جسم آخر
لا يسمى متحركا وكذا الاسود ونظائرهما وكلام الاشعري في هذه المسئلة اسخف
من ان يتوجه احد الى تزييفه بل كل من رآه زاهقا وهي منقحة في مواضعها فليرجع
اليه من اراد الاطلاع عليها قوله قدس سره والكلام في اللغة اسم جنس

يقع على القليل احترز به عما لا يشابه اجزاؤه من اسم الجنس كرجل وفرس والمعرف من
الاصوليين هو ابو الحسين البصري وزيادة القيدين الاخيرين للاحتراز بالاول عن المهمل
بناءً على انه ليس كلاما حقيقة واما كونه كلاما فلان اهل اللغة يقسمون الكلام الى المهمل
والمستعمل وبالثاني عما صدر بكل حرف منه من احد واختار المعنى اللغوي بانه المراد ههنا
وصرح به بانه المقابل للعجم والخرس والظاهر ان سبب اختياره هو التدرج من الادنى الى الاعلى
وبه رد على المحقق التفتازاني حيث فسر الكلام بالمعنى الثاني مقتصرا عليه فيكون هو المراد
ووجه اقتصاره هو ان مقام التمدح هو يقتضي معنى ممدوحا عليه لا مقابل الخرس والعجم
الذي ليس فيه شائبة مدح وهذا بالنظر الى المقام اولى مما اختاره السيد قدس سره فلا رد
على انه ينافي ما اختاره قدس سره من ان كلاما مؤلفا حال مؤكدة لانه لا تاكيد على اختياره قدس سره
على انه لا يظهر وجه فرق بين المعنى اللغوي والمعنى الثاني الاصطلاحي من حيث المفهوم
بالعموم والخصوص على ان المناسب للحال بالنسبة الى المقصود رعاية الاصطلاح لا اللغة
قوله قدس سره واما حال مؤكدة تقرر جعل المحقق التفتازاني موطئة ونفي كونها
مؤكدة لفقد التقرير والتاكيد اي تاكيد مضمون الجملة وتقريره كما هو شان الحال المؤكدة وظ
انه ههنا مفقود واما كونها تاكيدا لمضمون مفرد هو الخبر نحو هذا عبد الله بطلا شجاعا اذا
كان مشهورا بذلك قال نجم الائمة الرضي المرضي الاسترابادي يجيء الجملة المؤكدة لتقرير
مضمون الخبر وتاكيده نحو انا حاتم جوادا اذ لا يقول مثله الا من اشتهر بالخصلة التي دلت
عليها الحال كاشتهار حاتم بالجود فصار الخبر متضمنا لتلك الخصلة وان كان واقعا لكنه
قليل وكذا مجيئها بعد الجملة الفعلية وان كان واقعا لكنه نادر كما تكلف وعلى ما ذكرنا فلا
شك في بعد هذا الاحتمال مع وجود المحمل الصحيح ولذا نفاه المحقق ره مع انه لا ينافي اختياره
قدس سره في الكلام كما علمت سابقا وكتب قدس سره لتحقيق حاشية هي قوله والحال الموطئة

اسم جامد موصوف بصفة هي حال في الحقيقة فكان ذلك الاسم وطاء الطريق لما هو
حال حقيقة لمجيئه قبلها موصوفا بها قوله قدس سره والتاليف جمع اشياء متناسبة
الى قوله وبين فرائد اللآلي المتناسقة هذا الكل كلام المحقق المدقق الفارسي صاحب الكشف
الا قوله فيكون من قبيل التاسيس بخلاف الاول وفيه ما فيه لان الاول ايضا من قبيل التاسيس
لانه بمنزلة عالم وعالم نحريرا الا ان يقال ان في الاول التاسيس باعتبار واحد هو زيادة
المناسبة الماخوذة في التنظيم دون التاليف وفي الثاني التاسيس باعتبارين زيادة اصل
المعنى المذكور وخصوصية المحل الماخوذة في كل منهما وهذا وان جعل الثاني ارجح وافيد الا انه
لا يجعل الاول به تاكيدا فقط وفيه ما فيه ثم ان صاحب الكشف نقل المعنيين ورجح بكونه اشبه
كما ذكره السيد قدس سره واختار المحقق التفتازاني الاول ووجه رجحانه هو ان في الثاني بعدا
من جهة دلالة اللفظ فان المؤلف لا يفهم منه الا المركب من اجزاء متناسبة متجانسة
مطلقا سواء كانت مفردات فقط او مفردات وجمل كما نحن فيه وان المنظم لا
يفهم منه الا المركب من الاجزاء المترتبة المتناسبة الدلالات بحسب ما تقتضيه العقل
سواء كانت مفردات فقط او مفردات وجمل فان تناسق الدلالات وترتب
المعاني بحسب الاغراض واقتضاء المقام كما يكون بين الجمل يكون بين المفردات
وكونه تاسيسا ~~وكون المشابهة~~ مع انه فيه ما فيه وكون المشابهة الى الدرر في الجمل
اقوى واظهر لا يفيد حسن اطلاق اللفظ على خلاف مدلوله وما يتبادر منه اذا
كان في ارادة مدلوله وجه وجيه قوله قدس سره والظرف اعني بحسب متعلق
بقوله منجما اي لا بقوله نزل لان المقصود التنزيل على الوجه الحاصل لانه ادخل في الحمد
قيل الاظهر ان يتعلق بنزل وهو اوفق لما قصده من كون التنزيل التدريجي نعمة محمودا
عليها من جهة كونه سببا لسهولة الاطلاع على دقائق نظم الآيات التي سيقت لمصالح

مصلحة اذ السهولة المعتد بها التي هي ادخل في اقتضاء الحمد انما يتحقق اذا كان التنزيل
على حسب المصالح وظ ان المنجمية بحسب المصالح التي يفيدها تعلق الظرف بلفظ
منجما لا يستلزم المنزلية بحسب المصالح حتى يكون ما قصده من المنزلية متحققا على تقدير
تعلق الظرف بمنجما ايضا وايضا فقوله فيما سيجي ولا ما نزل مع حادثة مع ما نزل في اخرى
انما يلايم التعلق بنزل اقول ويحتمل التعلق بكليهما على سبيل التنازع ايضا الا ان الحق
ان التعلق بايهما كان كان المآل واحدا لا ترجح من جهة المعنى الا ان التعلق بمنجما
الصق والتعلق بنزل انفيد لان التنجيم يستلزم يشعر بالظرف اجمالا مع انه ليس في
كلامه قدس سره ايضا تصريح بالحصر قوله قدس سره لم يحتج في توجيهه الى ان
وجه الفاتحة قياسا على الى تمة ايضا من ان الجار والمجرور في التسمية متعلق بالحمد لله
فالتسمية من متعلقات التحميد ومنتظمة في سلكه كالاستعاذة وما بعدها لكن يرد
عليه انه سيصرح المص ان الجار والمجرور متعلق بالمحذوف مع انه هو الحق ولضعف
هذا التوجيه وركاكته لم يذكره قدس سره قوله قدس سره وقوله متشابها ومحكما معا
هذا الاسلوب يسمى بالتوشيع وهو قسم من الايضاح بعد الابهام الذي هو نوع من الاطناب
كما ورد في الاثر عن سيد البشر يشيب ابن آدم ويشب فيه خصلتان الحرص و
طول الامل واعلم انه فسر الايحاء بمعناه اللغوي واعتبر فيه الاخفاء مع انه لا مدخل
له في اقتضاء الحمد وحيث قال ففي المحكم سهولة الاطلاع آه علم ان الفائدة المطلوبة
تحصل وان لم يخف عن غير الموحى اليه واجيب بانه لم يتعرض لوجه مدخليته لظهوره
اذ من الظ ان تكلم الباري بالاخفاء مع الشخص يدل على تقرب ذلك الشخص ورفعة
منزلته عند الله لان الاخفاء بحسب العادة انما يكون مع الاحباء وصاحب الاسرار
فيكون الايحاء دالا على رفعة منزلة نبينا الموحى اليه وهو من اعظم النعم علينا اذ به

المقصود

المقصود ههنا بيان معناه اللغوي دون المراد ويجوز ان يحمل ههنا على مجرد
الالقاء والتكلم قوله قدس سره وفيه ضعف ظاهر اذ ليس التقدير الناصب
القايل بالبدلية من محل المجرور وهو الفاضل الطيبي المقدم على الشارحين في رد على صاحب
الكشف بانه عدول عن الظ كما في بعض الوجوه الأخر وضعفه قدس سره بانه ليس لتقدير
الناصب ههنا ظهور كما في المثال المذكور وتحقيق كلام القايل ان تقدير الكلام
او جاء كائنا على قسمين متشابها ومحكما والمجرور منصوب محلا بكونه مفعولا به لكائنا
مجرور لفظا بالجار ولما كان الكائن متعديا بنفسه فلا معنى لايصال الجار معنى الفعل الى
المجرور فيه نعم لو لم يكن الفعل متعديا بنفسه بل بحرف الجر كما في مررت بزيد وعمرا فالقايل
معقول وكذا تقدير جاوزت بالتضمين مربوط فقوله فانه منصوب المحل آه ان كان
من القايل فالمراد التنظير وتتميم البيان في جميع الصور والا ففيما نحن فيه تقدير الناصب
لا معنى له اصلا وان كان توضيحا منه قدس سره وتتميما لكلام القايل فتتمة ليس مراد له
وبالجملة فليس ههنا تقدير بل لا يصح فكيف يكون عدم الظهور معتبرة والقياس بالمثال
المذكور قياس احد القسمين المتباينين في حكم بالآخر في ذلك الحكم والظ ان منشا هذا
التهافت هو هذا وكيف والفرق بين القسمين كنار على علم ومما قررنا ان
الكلام في المجرور مع عامله المحذوف لا العامل المحذوف مع الجار والمجرور ظهر فساد ما قيل
ان منصوب المحل ههنا مجموع الجار والمجرور لكونه ظرفا مستقرا في موقع الحال دون
المجرور بخلاف مررت بزيد فان منصوب المحل هنا المجرور فقط لكونه مفعولا بواسطة
دون المجموع لانه ظرف لغو فان قلت ان عامل النصب في المتبوع باعتبار المحل
لا يعمل في التابع ذلك العمل لفظا والا لجاز ان يعمل ذلك العمل لفظا في المتبوع
ايضا وهو يستلزم ان لا يكون فرقا بين المتعدي بنفسه وغيره فلا بد ان يقدر

عامل ناصب للتابع قلنا يجوز ان يعمل في التابع هذا العمل ما هو العامل في المتبوع وتوسيط
الجار لا يكون لاجل التعدية بل لاغراض اخر كسائر الحروف الزائدة ولو سلم هذا كله
فتضمين معنى التضمن فيكون التقدير كاينا متضمنا قسمين فيكون هو عاملا في التابع
لفظا امر ظاهر فلا معنى لعدم ظهور تقدير الناصب ههنا قوله قدس سره
اى او جاء على متشابه آه قيل يعني لا يجوز كونه بدلا من محل المجرور اذ يكون تقدير
الكلام على هذا التقدير او جاء على متشابه ومحكم ولا يخفى فساده لان القرآن متشابه و
محكم لا كاين عليهما وانت خبير بانه انما يلزم كون التقدير كذلك على ذلك التقدير
ان لو لم يلزم صحة وقوع البدل حيث يقع المبدل منه وهو ليس بلازم بدليل قوله
زيد لقيته رجلا صالحا بابدال رجلا من الضمير حيث لا يصح ان يقع زيد لقيت
رجلا الحكوه عن ضمير المبتدا ولذلك جاز ان يقع القرآن على قسمين متشابه
ومحكم بدلا منها من قسمين اقول هذا كله انما يرد عليه لو كان غرضه تصحيح الابدال وتقويم
الكلام على قوانين النحو والعربية ولا يرد لو كان بصدد ان ماله ومحصل معناه بعد قطع
النظر عن الاعتبارات المذكورة هو هذا وهذا فاسد كما قرره قدس سره في بحث بيان
بعد كون الحالين مترادفين مع انه صحيح لفظا ومعنى واعتبارا على انه بصدد ان
هذا المعنى ليس معنى ظاهرا حسنا غاية الحسن في الظهور وصحته لا ينافي عدم حسنه مع
انه ليس كلامه صريحا في فساد هذا المعنى ويحتمل ان يكون وجه عدم اختياره امرا آخر غير
مذكور قوله قدس سره وهو مردود بان التابع آه مقدرا الكلام في الوجه
الاخير هو المحقق التفتازاني واجاب عن الاعتراض الوارد عليه في بعض الحواشي
بان المحققين على ان المنصوب المحل الى آخر ما ذكره قدس سره وتحقيق ما نقل عنه
ان المنصوب

ان المنصوب المحل هو المجرور وحده بالنسبة الى العامل في الجار والمجرور لا المجموع
العامل فيهما معها الذي هو الحال الثانية من الحالين ولا شك ان المجرور وحده معمول
به بالواسطة بالنسبة الى العامل واما ورده قدس سره عليه فهو مردود بان مراده
رحمه تقرير اصل المعنى وتقدير المقصود كما مر لا تقدير اللفظ وبيان الاعراب
ووضع الالفاظ وبهذا اندفع اعتراض آخر هو انه انما يصح ذلك لو صح وقوع البدل
حيث يقع المبدل منه وليس فليس وذلك لانه كان كذلك لو كان مراده صياغة
اللفظ لا افادة مآل المعنى ومخ المقصود وكما يا اورده قدس سره عليه في نيه من في
بحذ فيه الدفع لان صحته باعتبار آخر هو كونه ظرفا لا بد فيه بحسب المعنى من تقدير في لا ينافي
صحته باعتبار اصل المعنى ومآله نعم يكون تقديرا محضا لا اشتهاد فيه وهذا الايضر نعم ما
افاده المحقق في هذا المقام لا يفيد بطلان توجيه الفاضل الطيبي بل نفي حسنه وان كان
صحيحا كما قال صاحب الكشف انه عدول عن الظاهر كما ان وجه ضعف الذي ذكره قدس سره
ايضا لا وقع له ومع ما فيه لا يفيد الا نفي الحسن والله اعلم قوله قدس سره
ولتقابلهما يشملان اى ولتقابل المحكم والمتشابه لانهما المشتبه وغير المشتبه فلا يخرج عنهما
شيء من الاقسام الستة المشهورة للنظم بينهم التي هي النص والظاهر والمفسر والخفي
والمشكل والمجمل وقدم اصطلاح الشافعية مع ان المصنف حنفي لان الحصر المستفاد
من الآية المقتبسة بهذه الفقرة منها صريح مذهب الشافعية دون الحنفية كما هو
ظاهر بعد الرجوع الى مظان اصطلاحاتهم قوله قدس سره والمعنى اوقع التمييز بين السور آه
وقيل بالعكس لان التسمية نزلت للفصل بين السور عكسه وعلى هذا اللف والنشر
مرتب ولا يلزم خلاف الاصطلاح لان الفصول غير الفواصل اصطلاحا قوله قدس سره

وتدقيق الضمير اشارة الى ضعفه لان الوقوف ليست مميزة بين الآيات الا على
معنى بعيد قوله قدس سره كان انزاله عليهم نعمة جزيلة لما كان الانزال معقبا
بالتنزيل الذي وصل الينا صح الحمد على الانزال لوصول اثره الينا ولو جعل الانزال مع التنزيل
نعمة واحدة فاما ان يجعل الجميع كذلك فلا يلايم المقام واما ان يجعل كل واحد سواهما
نعمة فلا يلايم اجزاء الكلام هكذا افاد الاستاد دره وهذا اولى مما قيل ان المراد بالانزال
مجرده بدون اعتبار الدفعية والى سماء الدنيا هو لان القيدين انما علما من الحديث
خارجا لا من مجرد لفظ الانزال وهذا هو النعمة الظاهرة علينا المقتضية للحمد عليها
بالنسبة الينا اقتضاءً ظاهرا وما ذكره المحقق التفتازاني حيث قال فايصاله الى العباد
بالانزال ثم التنزيل من اصول النعم وجلايلها يفهم منه خلاف هذا المعنى مع ان هذا القائل
حمله عليه والعجب ان لفظة ثم فيه صريح في خلافه وتنبه عليه فلم يتنبه وايضا اولى مما ذكره
هذا القائل بعد التنزل عن الغاء القيدين ان الايصال بالقوة القريبة من الفعل التي
في الانزال الى سماء الدنيا دفعة نعمة جزيلة كالانزال علينا والايصال الينا بالفعل ووجه
الاولوية ظ قوله قدس سره وسيلة الى ان يدرك لو قال وكونه مؤلفا منظما
من مفردات وجمل على احسن وجوه البلاغة لكونه معجزا وسيلة الى الفوز بسعادة
الدارين لكان اظهر في كونه نعمة وكتب على قوله واستدامته للعتيد المراد باستدامته
العتيد ان يكون القاري دائما متوجها للقراءة متهيئا لها والاشارة اللطيفة انها
استعاذ في خاتمته سالكا طريق من يفتتح القراءة بالاستعاذة لقوله تعالى واذا قرأت
القرآن فاستعذ بالله حيث قال عم رحم الله الراحل والمرتحل اى من ختم هذا القرآن
ثم فيفتتح ثانيا ويثلج صدره اى برد صدره ويثلج اى اطمأنت وتقارح العلماء

اى تقارضهم

اى تقارضهم قارحة واجهة وتقارحوا تواجهوا وتعارضوا وتباحثوا او القوا
قرايحهم والقريحة الطبيعة واغتباطا اى حفظا اى جعله مغبوطا فان من حفظ جزءا منها
من كتاب لا جرم يغتبط اى يتمنى حاله من اطلع عليها من غير زوالها عنه من الغبطة
الى غير ذلك من كونه كاللآلي المنظومة المتقاربة الحجم ولا شك انه احسن واكثر
قوله قدس سره الى ان هذه الصفات المذكورة سواء كانت جارية عليه
بالفعل او من شانها ان يجرى عليه كالتنزيل والتفصيل ولكن ما سوى الانزال فانه
لا يدل على حدوث القرآن بل على حدوث محله كما مر بدليل الابتداء من التاليف والتنظيم
قيل فان قلت الاولى ان يتعرض للمنزلية ايضا لكونه بصدد بيان الصفات التي استدل
المص بها على حدوث القرآن حيث قال بعد ذكر تلك الصفات وما هي وظاهر ان ضمير
هي راجع الى جميع الصفات المورده ويدل عليه كلام المحشي سابقا حيث قال مشيرا
الى جميع الصفات التي اشار اليها بقوله وصف الله سبحانه بانزال القرآن وتنزيله
وما اردفهما به وقوله وذكر للقرآن اوصافا كالتية اشار اليه بجملة اعتراضية اى اشار الى
كون تلك الصفات دالة على الحدوث وما ذكره المحشي هنا يشعر برجوع ضمير هي الى غير
الانزال قلت الاستدلال بالانزال والتنزيل باعتبار اشتمالهما على مجرد معنى النزول
استدلال بوصف للقرآن وهو نزوله وهذا مما لوحظ في قوله من كونه منزلا فلا حاجة
الى ذكر المنزلية بعد ذكره اشارة الى الاستدلال بها ولا مجال لاعتبار الاستدلال
بالقيد الذي اعتبر في الانزال ههنا من الدفعة اذ لا اختصاص له بالكلام اللفظي
الممتنع اجتماع اجزائه بخلاف القيد الذي اعتبر في التنزيل من التدريج المستلزم
للانقسام الى الاجزاء الذي من خواص الكلام اللفظي دون المعنى فيكون مؤدي

ماذكره الفاضل معنى قول المص وما هي مشيرا الى جميع الصفات المورودة للقرآن الداخل
فيه المنزلية ايضا اذ ليس مراده بالاشارة الى المنزلية الاستدلال الا الاشارة اليها
باعتبار اشتمالها معنى النزول وهو في الحقيقة هو الاستدلال بالنزول الذي لاحظه
الفاضل في قوله من المنزلية وهذا مع وضوحه قد خفي على البعض ونقول اراد بقوله
هذه الصفات الصفات المستلزمة للتركب من خصوصيات الاجزاء مثل
الحروف والكلمات والنوازل مع حادثته آه ليترتب عليه السؤال بقوله فان قلت
ولا شك انه لا مدخل فيها المنزلية اقول فيه نظر اما اولاً فلان كلام السيد قدس سره
صريح في عدم الالتفات الى ذكر الانزال بناءً على انه ابتداء الصفات من التاليف لا
منه مع انه مقدم ثم ذكر الصفات على الترتيب الآتي في التمييز والتفصيل بناءً على انهما
في المآل يرجعان الى الترادف في مثل هذا المقام لو وقوع كل منهما مقام الآخر ههنا
وقوعا صحيحا بلا خدشة على انه يحتمل الترتيب فيهما ايضا لهذه النكتة ايضا ودعوى
عدم الصراحة مكابرة واما ثانيا فلانه على تقدير عدم كون الدفعة الى سماء الدنيا معتبرا
في معنى الانزال ههنا ذي بيان عليه الاوصاف سابقا كما ذكره هذا القائل سابقا كان
الفرق بينهما سابقا وذكرهما معا وعدم الفرق ههنا وذكر التنزيل فقط تحكما بحتا واما
ثالثا فلانه على هذا يجب ان يذكر الانزال بلفظ النزول او بلفظه اولاً ويترك ذكر
التنزيل ثانيا للاستغناء به عنه على ما هو القانون وللاشعار بهذه النكتة واولويته
التاخير باعتبار زيادة دلالة التنزيل على هذا المعنى لا تجدي نفعا لعدم الاشعار المذكور
ولافادته من التنجيم بعد ذكر التنظيم واما رابعا فلانه على هذا يجب ان يقول بدل قوله
وكونه منزلا منجما وكونه منزلا ومنجما او وكونه منزلا وكونه منجما او وكونه نازلا منجما
ليشعر بما ذكره هذا القائل واما خامسا فلانه يلزم على ما هو دابه من الرد على المحقق

التفتازاني في ادنى مؤاخذة مع انه سلك المحقق مسلكا آخر لا بد من التنبيه عليه لو كان مراده
قدس سره ما ذكره هذا القائل واما سادسا فلانه لا يخفى ما في الوجه الثاني الذي ذكره بقوله او نقول
من الخلل ما لا يحتاج الى الذكر الى غير ذلك من المفاسد قوله قدس سره كلها مسرودة اي
مذكورة متتالية كما قيل في الاشهر الحرم ثلثة سرد وواحد فرد اي ثلثة متتالية متصلة وهي ذو القعدة
وذو الحجة ومحرم التابعها وواحد فرد وهو شهر رجب المرجب من سرد الدرع وزرده نسجه
قوله ردا على الحنابلة ومن يحذو حذوهم الموجه هو المحقق التفتازاني وما اورد عليه
بقوله ورد عليه بان الخصم وهو الاشعري لا يساعده هو الذي اورده المحقق بنفسه مع اجوبة
واسولة اخر من جانبي الاشعري والمعتزلي ثم انه لا شك ان الدليل الذي اشار اليه العلامة
المصنف هو الدليل المشهور من المعتزلة على ابطال مذهب الاشعري وايضا لا يخفى
على احد ان المص لتصلبه في الاعتزال وعناده مع الاشعري وان كون مذهب الحنابلة
لظهور فساده غير مبال بالابطال ولا منقول في مقام الا في الكلام لاستيفاء المذاهب
وعلى هذا فلا شك ان الخصم ههنا هو الاشاعرة لا الحنابلة كما هو المحقق سره وليت
شعري اذا لم يبطل مذهب الاشعري بما ذكره المص فالمص باي دليل يبطله وكيف يكون معتزلا
مسلما متصلبا وليس له دليل على مذهبه وتمامية الدليل وعدمها لا مدخل له في افادة مراد
المص كما ذكره المحقق وذكر ما هو مراد المص وتممه وايده وصححه على وفق معتقده ونعم
ما قيل ان غرض السيد قدس سره هو ايراد البحث والرد لا التحقيق والنقد في كل ما ذكر
واورد على المحقق في العربية والافتخار والمباهاة مع ان كلها اباطيل واغلاط ظاهرة البطلان
ونعم ما قال المحقق في الديباجة وان كان ذو عيب في ريب فليأت بحديث مثله او ليمت
بغيظه في جهله فان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قوله قدس سره

ولا خفاء ان الصفات كتب في الحاشية وفيه رد على من قال الاولى ان يقال معنى
كلام الزمخشري ان هذه الصفات المجراة على القرآن صفات كلام لفظي هو حادث
بلا نزاع ولا اشتباه لا كلام نفسي قديم يدعيه الخصم فلا يكون القرآن الا ذلك
الحادث والعجب انه لم يتنبه كيف يلزم انحصار القرآن في ذلك الحادث
انتهى اقول القايل هو المحقق التفتازاني وانت خبير بانه قرر الكلام على وفق معتقد
المصنف وقل لي اذا لم يدع المصنف الحصر الذي ادعاه المعتزلة كيف يثبت مذهبه و
كيف يكون معتزليا متصلبا وايضا اي تقصير للمحقق اذا ذكر مراد المصنف على وفق
معتقده ولو لم يكن حقا ومطابقا لمذهب الاشعري مع انه كلام حق مطابق لنفس الامر
جرى على لسان المحقق مع انه اشعري ليكون حجة عليه من الله يوم النشور اعاذنا
الله واياكم فيه من الزلل والخطاء قوله قدس سره فالراد عليه بانه من قصر الموصوف
الراد عليه هو العلامة التفتازاني وهو محق في رده لان معنى العبارة ان هذه
الصفات مقصورة على كونها صفات حادث لا تتجاوزه الى كونها صفات قديم
ومن البين ان كونها صفات حادث صفة من صفاتها وهي مقصورة عليها
ومنشاء الاشتباه كون المقصور من الصفات ولا يعبد في كون الصفة موصوفة
لصفة اخرى وكذلك اذا كان طرفا القصر موصوفين نحو ما هو الا زيد وما الباب
الا ساج من قصر الموصوف على الصفة اذ المعنى انه مقصور على كونه زيدا وعلى كونه
ساجا وبالجملة لا يكون قصر الصفة على الموصوف بحسب الاصطلاح لان المقصور
عليه في الاصطلاح ما وقع بعد الا والمقصور ما قبلها فالواقع بعد الا ههنا هو الصفات
وما قبلها الموصوف بكونه صفة وملخص ما ذكره قدس سره ان المقصد الاصلي من هذا
التركيب ومرجع معناه الذي هو مطمح النظر هو معنى قصر الصفة على الموصوف اعني قصر
الصفات على الحادث بحيث لا تتجاوز الى القديم وظ ان هذا لا دخل له في مفاد

العبارة

العبارة بل استنباط قصر آخر من هذا الكلام وهل هذا الا الخبط والخلط وقوله
مقصور على بحسب ظاهر الظ ان القصور بمعنى الاقتصار او مقصور بالنسبة الى
المردود بناء على ظاهر مفهوم العبارة او بالنسبة الى الراد لاقتصاره على
ظاهر مفهوم العبارة ولا يخفى ما في الاخيرين من القصور فتامل القصور في
القصور قوله قدس سره هذه الفاء فصيحة تسميتها فصيحة اما لافصاحها
عن محذوف واما وصف لها بوصف صاحبها على طريقة الوصف بحال المتعلق واما
لانها في نفسها فصيحة مفيدة معنى بديعا وواقعة موقعا حسنا وقدر المحذوف شرطا
على التقديرين بناء على ان المحذوف شرط في هذه الفاء على مذهب العلامة المصنف رعاية
لمذهبه وان احتمل تقدير السبب والفاء فصيحة على ما هو راي صاحب المفتاح اولم تكن فصيحة
كما هو مذهبه والتقدير الاول اشارة الى ان سبحان كلمة تعجب قال المصنف في سورة
النور ان تسبيح الله في رؤية العجب من صنايعه ثم كثر استعماله في كل متعجب منه
والثاني الى ان سبحان على معناه الاصلي والظ انه على التقديرين مفعول مطلق اي
فليتعجب المتعجبون تعجب من استاثر او فانزهه تنزيه من استاثر قوله قدس سره
القدماء المتغايرة جرى على ما عليه الاشاعرة لدفع ما الزموا به في اثباتهم الصفات القديمة
له تعالى من لزوم كون القدم صفة لغير الله تعالى حيث قالوا ان تلك الصفات
ليست متغايرة له تعالى وظ انه لا يفيدهم على تقدير زيادة الصفات وهذا مع
قوله آخرا ورد على مثبتي صفات زايدة على ذاته تعالى قديمة صريح في ما ذكره المحقق
التفتازاني سابقا من ان مراد المصنف الرد على الاشاعرة وبان ما قاله الاشاعرة

من زيادة الصفات القديمة ينافي استيثاره بالقدم وما ذكره الاشاعرة من
امتناع تعدد القدماء المتغايرة مع قولهم بالتعدد لا يدفع منافاة الاستيثار
لمذهبهم وهذا الكلام من السيد يدل على ان ليس للكذاب حافظة ولذا يناقض نفسه
قوله قدس سره واما الشيء بمعنى المذكور في علم الكلام فيه رد على المحقق
التفتازاني حيث قال ومعنى الشيء الموجود على ما يراه بعض المعتزلة او ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه محالا كان او مستقيما على ما فسر في الكتاب فيقيد ههنا بالموجود كما في قوله
تعالى والله على كل شيء قدير بالمستقيم بقرينة قوله بالحدوث عن العدم انتهى رد ذكر
بين المعنيين اما الاول فلانه لما كان معنى اصطلاحيا غير محتاج الى التخصيص والتجوز
واما الثاني فلانه وان كان معنى لغويا موافقا لكلام المصنف المفسر ولا بد ان يكون كلامه
على وفق كلام الله تعالى الذي هو موافق للغة موافقا لها لكنه يحتاج الى التخصيص والتجوز
فالترديد بينهما لاشتمال كل على حسن احسن ما يمكن ان يتوقى ههنا الا التخصيص ودعوى
عدم الالتفات بعد ما اطلعت لا يخفى ما فيه فتدبر والضعف والمحال بالضم اي وقع الطلوع
بينه وبين وجوده والمستقيم هو الممكن والجرم الجسم وقوله تنصيص على المراد اي لا
دفع لارادة الحدوث الذاتي كما توهم فانه من مصطلحات الفلاسفة لا يلائم المقام
وما ذكر ههنا هو دليل المتكلم على الحدوث الزماني والآن فمع قطع النظر عن التبادر عند
الاطلاق والاجماع من المليين فالنقل الصريح الذي لا يحتمل التاويل بالحدوث الذاتي
على الحدوث الزماني قليل بل اقل مثل كان الله ولم يكن معه شيء
للغة لقوله انا انزلناه قرآنا عربيا وقوله على لسان قومك فاصطلاح القرآن على وفق
اللغة واما كلام المصنف المعتزلي فلا بد ان يكون على وفق اصطلاحه لا دخل له باللغة فقياس
احدهما بالآخر قياس مع الفارق صح صح صح
قوله قدس سره

قوله قدس سره هو مع ما في حيزه وهو انجم وانكم وقوله مقصد في هذا البدل اشارة الى ما تقرر
من ان البدل هو المقصود بالنسبة وعلى هذا الزم ان يكون اتصاف القرآن بالصفات
التي تضمنها الانزال من التاليف والتنظيم الى آخرها مقصودا به اتصافه بالصفات التي تضمنها
الانشاء من الاشتمال على البينات الى آخرها وصرح به ثانيا بقوله بما قصد به من الغرض
وتغير الاسلوب في قوله بل ليكون نظمه في غاية ذكر صفة الاعجاز مبني على تفاوت ذكره في نظم
عبارة العلامة المصنف وقد اشار اليه بعيد هذا بقوله وقوله معجزا اما ان يخط والعوج بالفتح
في الاعيان وبالكسر في المعاني وقوله ويقترن اي ما وعده الله تعالى بان القرآن تبيان
لكل شيء قد وقع واقترن بالانجاز وهذه المنصوبات اعني هذه الاحوال لا شك انها
في الحقيقة احوال الانزال لكنه جعلها احوال الانشاء مبالغة في حدوثه كان حدوثه على هذا
الوجه او مبالغة في اتصافه بتلك الصفات كانه اتصافه بتلك الصفات ثابت
في وقت حدوثه وقد كتب على قوله لا نقله من وجه آخر بقوله رد على من قال لا يصح تضمين
معنى التصيير لانه جعل الشيء الشيء ولم يكن القرآن شيئا جعل بالانشاء شيئا آخر انتهى ووجه
الرد ان جوازه كونه على وجه آخر كاف في صحة تضمين التصيير وان لم يكن على وجه آخر في الماضي
وفيه ما فيه اذ التضمين وان كان من احسن المجازات لاجل حسن المعنى لكن مع الاحتياج
الى التوجيه وارتكاب خلاف الظاهر بلا ضرورة لا شك انه غير ملائم بل قبيح وقوله واما
ان يكون اشارة الى ما فهمه من كلام المصنف لفظا ومعنى اما لفظا فلتاخره عن الجميع
واما معنى فلان الاحوال السابقة اسباب وعلل وشرائط لهذه الحال وتمهيد لها والمقصود
من انشاء القرآن بتلك الصفات ليكون معجزا للخصم عن معارضته والظاهر ان هذا
التوجيه مما تفرد به السيد قدس سره والتاشير البشري كاول الصبح مفرد لا جمع له

تصدى فلان للشيء استشرف ناظرا اليه ج
عارضت فلانا بمثل فعله

وقوله على المخالف مطلقا اى سواء كان من المقلدين المسلمين اولا وقوله من حيث
يغلب به على الخصم قيل الظاهر يغلب مبنيا للفاعل ولا وجه لكونه مبنيا للمفعول مع
تقييده به في النسخ ورد عليه بانه مبنى للمفعول مسندا الى الظرف اعنى به والمعنى توقع
به الغلبة على الخصم ولو كان مبنيا للفاعل للزم تحقق الفعل بلا فاعل وهو باطل
عقلا ونقلا والقايل هو المحقق التفتازاني وتوجيهه لا بأس به وان كان توجيه السيد
اتم واعم وادق وقوله مصداق الشيء ما يصدقه قال الجوهري هذا مصداق ذاك
اى ما يصدقه قال صاحب الكشف لان مصدق الشيء مبين صدقه فكانه آلة كونه
صادقا او جعل كثير الصدق لان مصدق الصادق صادق كما جعل الصديق كثير
الصدق لذلك انتهى فعلى هذا فكثرة صدق القرآن باعتبار انه صادق ومصدق
ومصداق بالمعنيين قوله قدس سره وقد تخيل بعضهم ان الوجه المتخيل هو المحقق
التفتازاني حيث قال وجه الزمان استعارة مكنية وتخييل او الوجه مستعار للظاهر المكشوف
من الزمان وتحقيق الاستعارة بالكناية والتخييلية انه لما اثبت للزمان وجه فلا
بد من جعل الزمان مشبها بشيء له وجه فالوجه اما ان يحمل على حقيقته وهو الجارحة المخصوصة
او يحمل على معناه المجازي اما بطريق المجاز المرسل كما في وجه الارض لظاهرها مجازا
مرسلا تسمية للازم باسم الملزوم بناء على ان الظهور لازم للوجه عادة واما بطريق الاستعارة
المصرحة التحقيقية كما قالوا في قول زهير وعرى افراس الصبى ورواحله ان الافراس
استعارة تحقيقية لدواعي النفوس وشهواتها او للاسباب المتآخذة في اتباع الغى
او ان الصبا فان حمل على المعنى الحقيقي وهو العضو فلا بد من تشبيه الزمان بالشخص
الذي له وجه فظهر ظاهر مكشوف وظهر خفي مستور لا بشيء له ظاهر وباطن كما ذكره قدس سره

واما ان

واما ان يحمل الوجه على المعنى المجازى مجازا مرسلا كما هو الظاهر من قوله فاثبت
له الوجه من قولهم وجه الارض لظاهرها فحينئذ وان صح المكنية والتخييل وتشبيه الزمان
بشيء له ظاهر وباطن لا بالشخص كما ذكره قدس سره ولا يخلو من حسن ايضا الا ان
التجوز في الوجه كاف والمكنية والتخييل تطويل المسافة بلا ضرورة داعية اليهما
واما ان يحمل الوجه على التجوز استعارة مصرحة كما في الافراس والرواحل فالقول
بالمكنية والتخييل لا معنى له اصلا واما كون الوجه استعارة للظاهر المكشوف من الزمان
فكلام الفاضل الطيبى نقله المحقق وتوجيهه انه اما مجاز مرسل وكثيرا ما يطلق الاستعارة
عليه كما هو دأب الاصوليين واما استعارة مصرحة كما اتفق اهل العربية ان
الافراس والرواحل اما مكنية وتخييلية واما استعارة مصرحة تحقيقية كما ذكرنا
لتحقق معناها حسا او عقلا وههنا ايضا كذلك فقوله وذهب عليه ان الزمان
الى قوله كان تخييلا لا قيما له الظاهر انه ذهب عليه قدس سره قول زهير وكلامهم فيه
وايضا لم يبين المحقق ان التشبيه في المكنية بالشخص او الشيء مع ان الظاهر الاول لا
الثاني وفي الاستعارة حيث جعل المستعار له الظاهر المكشوف من الزمان صرح
حيث اردف الظاهر بالمكشوف بانه من الامور المكشوفة الموجودة المحققة حسا
فكيف يكون تخييلا لا قيما له وقد اجيب ايضا بان الظاهر المكشوف من الزمان ما يفهم
كل احد ويعرفه منه وهو وجوده الظاهر على الانام ولو فيت الامور به الا قوام و
الباطن منه ماهيته وهذا ما قالوا ان الزمان ظاهر الانية وخفى الماهية هذا ولكن
الوجه حقيقة في الظاهر كما هو حقيقة في العضو لا مجازا اتفاقا فلا يكون في الكلام
مجازا اصلا يدفعه كلام الاساس حيث قال ومن المجاز هذا وجه الثوب

قوله تكلم فلان فتكلّم فتبكّم لم يذكر الازهري والجوهري غير بكم كعلم بكماً كسعما يقى
ارتج على القاري لم يقدر على القراءة ورتج الرجل في منطقه اذا استغلق عليه
الكلام والارتجاج هو الكلام عند المقال وفي الحاشية كلمة من في من العرب
العربا ان جعلت بيانية كما هو الظ فالضمير في فصحائهم للعرب ان اريد بالعرب
العربا فصحاؤهم فقط وللعرب العربا ان كانت متناولة لغير الفصحاء ايضو
ان جعلت تبعيضية فالضمير للعرب العرباء انتهى قوله قدس سره
المعارضة ان تاتى الى صاحبه بمثل ما اتى به كذا ذكر المصنف في توجيه ان في قوله ان
كنتم في ريب انه ساق الكلام معهم على حسب حسبانهم وطمعهم وان العجز عن المعارضة
كان قبل التامل كالمشكوك فيه لديهم لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم على
الكلام وعلى هذا المعنى قوله انجم به من طولب لمعارضته من العرب العربا هو معنى قول
القاضي البيضاوي وافحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان وبلغاء قحطان
ومعنى قوله فلم يتصد للاتيان بما يوازيه او يدانيه هو معنى قول البيضاوي فلم يجد به قديرا الافرق
بين كلاميهما في الفقرتين الا في التقديم والتأخير وزيادة المبالغة التي افادها اقحام
العلامة لفظة لم يتصد واتى بقوله بما يوازيه او يدانيه حيث ذكر بعد عجزهم التصدي
للاتيان واراد عدم الاتيان للمبالغة نحو مثلك لا يبخل اي لم يتصد ولم يتشرف
ناظرا اليه للاتيان فكيف الاتيان وهذه المبالغة غير موجودة في كلام القاضي حيث قال
تصدى لمعارضته اي استشرف ناظرا الى المعارضة لانه عارض يقال تصدى
فلان للشيء استشرفه ناظرا اليه ولم يقحم ما يفيد المبالغة في قوله فلم يجد به قديرا ولعدم
التفطن بما ذكرنا قال بعض نقاد القاضي ان بين كلامه وكلام العلامة المصنف تناقضا فتامل

قوله قدس سره يتبارى فيه من قولهم هما يتباريان في الشيء يتعارضان وفلان
يباري فلانا اي يعارضه والحادي من يقرأ الحداء وقوله ففي الكلام ترق
فهو من ههنا من وجوه ثلثة ايتان البلاغة التي الفصاحة شرط منها واتيان
البلغ وهو ابلغ من انجم واتيان اقصر سورة وهو من حيث نسبة عجزهم الى البلغ
من حيث نسبة عجزهم الى المجموع وكون مصداق الفصحاء والبلغاء واحدا ههنا
والمراد منهما واحد الا انها في الاشارة الى ان الفصاحة من حيث الاصطلاح و
كذا من حيث اللغة من حيث ان الخلوص قبل البلوغ انزل من البلاغة وشرطها
والايماء الى هذا يكفي للترقي ولتقدم الفصاحة تصورا ومن هذا ظهر فساد ما قيل ان
الفصاحة ههنا بمعنى البلاغة لا المعنى المتعارف بين اهل المعاني كما قيل فيقدمها
لفظا ليس لتقدمها تصورا كما ظن وقوله اي تركوا التصدي لا اتجه على التقدير
الثاني توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي تفصى من ذلك بجعل القدر
المشترك بين الفعلين عاملا في الحال وفساد المعنى لانه يكون المنفي هو التصدي
بعد الكثرة لا التصدي مطلقا وكذا النهوض ونظيره على انهم اكثر هو قوله على ان
السيف القاضب مخراق لاعب والدقاق الدقيق ودقاق كل شيء فتاته وقوله
مع ما عطف عليه وهو لم ينهض وقوله مطلقا اي عموما متناولا للفصحاء والبلغاء
منهم وغيرهم وقوله من غير تفكيك لضمير لا ينبغي والتفكيك هو ان يرجع الضمير في
منهم للفصحاء والبلغاء مطلقا وفي اشتهارهم وما بعده للعرب العرباء والثاني لا بد منه
فلا بد من التوجيه في الاول دفعا للمحذور وعبارة المحقق التفتازاني حيث قال وضمير
انهم ينبغي ان يكون للبلغاء والفصحاء خاصة وضمير اشتهارهم الى الآخر للعرب
العرباء عامة تومي ايماء لطيفا الى ان المرجع واحد والاختلاف بالعموم والخصوص

اعتبار لا يوجب التعدد والتفكيك وهذا توجيه لا يخلو من حسن فتدبر قوله قدس سره
وانما تنجلي هذه النكتة رد على المحقق التفتازاني حيث ذكر المكنية والتخييل والترشيح
وحده فانه ثم ذكر يعني انهم مع ما كانوا يتحركون بالكلية لم يتحرك اصغر عضو منهم في تلك
القضية والحق انه اشار الى ما يناسب التخييل قبل تقرير الترشيح والمضارة وقوله يعني
انهم بقوله ولم يعد تقليل عصبية منهم واشار ثانيا الى الاضافة بادنى ملابسة بقوله يعني
انهم مع ما كانوا والا لكان مكررا وهذا امر ظ وليت شعري كيف خفي هذا امع وضوحه
عليه قدس سره وايضا يمكن ان يبقى العصبية وان تشبهت بتخصص له عرق لكن يمكن
جعل عرقها من اجزائهم بوجه خطابي مثل ان العصبية منهم ومن اوصافهم وربما اشعر
بذلك قوله منهم وكانه قدس سره اشار بقوله وانما تنجلي ان هذه النكتة يتحقق
على تقدير التخييل ايضا لكن لا على وجه الانجلاء بل مع الخفاء لظهور فساد ما ذكره قدس سره
بعد التامل والتروي وقوله لمن يصلح ان يخاطب مطلقا اي كان واحدا كان او جمعا
مؤنثا او مذكرا قال ائمة اللغة ان احدا اذا كانت همزته منقلبة عن الواو
فهو بمعنى واحد من العدد واذا كانت اصلية غير منقلبة عن شيء فلا يستعمل في
الايجاب الا مع كل واما في النفي فقال بعضهم هو بمعنى الجمع لكن الاصح ما ذكره الجوهري
من انه يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث لانه بمعنى اسم لمن يصلح ان
يخاطب مطلقا ولهذا اصح دخول بين عليه في قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله و
جاز عود ضمير الجمع اليه فما منكم من احد عنه حاجزين فاشار بالاول الى الاول وبالثاني
الى الثاني قوله قدس سره وقيل جملة حالية القائل هو المحقق التفتازاني حيث
قال اعتراض للبيان والتاكيد او حال عامله لم يتصدوا او نحو ذي عطف فلم يعارضوا
عليه بعض نبوة عن الحالية وصاحب الكشف منع من ان يكون العامل نحو فاصدا
اياه علي الم يتصد واجيب عن البحث بعد ان علمت ان المحقق ذكره ايضا ان العبارة

هي فلم يعارضوا الا السيف وحده وبعد انتقاض النفي معناه عارضوا بالسيف
وحده عالمين بهذه القصة مستعلين عليها على ما اعترف به قدس سره بعد فالتقييد
به لا بعدم المعارضة والمعنى لم يتصدوا للمعارضة حال تجريده السيف والحجة
واقتصارهم على معارضة السيف كما هو مفاد الحصر فالتقييد له فائدة جليلة
نعم لا فائدة في التقييد بالنظر الى ظاهر العطف واما بالنظر الى مآل المعنى وحاصله
فلا ولذلك قال المحقق وفي عطف فلم يعارضوا بعض نبوة عن الحالية
قوله قدس سره واريد القدر المشترك قيل ان اراد بالقدر المشترك الاظهار
فانه مسند الى الله حقيقة فلا يكون المجاز الا في المسند وعلى تقدير ثبوت المجاز
في الاسناد ح ينبغي ان يتعرض لثبوت المجاز في المسند ايضا كما هو مقتضى كلامه لان الاظهار
معنى مجازي للتجريد ايضا هو احتمال آخر ذكره في قوله وقد يقال وان اراد التوزيه عن مطلق
الملابس كما هو مقتضى كلامه يكون هذا جمعا بين الحقيقة والمجاز العقليين لا مجاز فقط
لان اسناد تجريد الحجة بهذا المعنى حقيقة واسناد تجريد السيف مجاز وليس ههنا معنى
حقيقي مشترك للفظ التجريد بدون تعلقه بالمفعولين غير ما ذكرنا من التوزيه عن مطلق
الملابس وان اراد بالقدر المشترك معنى مجازيا مشتركا آخر غير الاظهار رفع بعده
حيث تعرض للمجاز في الاسناد دون المجاز في المسند يرد عليه ان لا نسلم انا لا نتحقق
معنى مجازي مشترك مناسب لهذا المقام غير مسند اليه تعالى حقيقة ومن ادعى
ذلك فلا بد من بيانه ولو سلم ذلك فحمل اللفظ عليه يستلزم ان يكون في الكلام
مجازين بلا ضرورة داعية اذ لو حمل على معنى الاظهار وهو مناسب للمقام يكون
المجاز في المسند فقط انتهى ولا يخفى ما فيه بعد التامل قوله قدس سره منديل يلف هذا
معناه في اللغة وعند العامة خشبة على هيئة السيف وهذا هو المناسب في الواران

شفرتا السيف وكل شئ له حد فحدّه غراره والعذران جمع غدير القطعة من الماء يغادرها السيل بتركها والخضم العظيم والتكلف هو الاحتياج الى محاذاة كل جزء بنظيره والتجوز في المفردات واستغناء التمثيل عن ذلك واشار اليه المحقق التفتازاني بنقله اخيرًا مع الايماء بتغيير الاسلوب قايلا وكذلك ان تعتبر آه قوله قدس سره لفساد المعنى لانه لم يوح ما القرآن غير النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصح ان يق هو خير من اوحي القرآن اليه ويلزم منه ان يكون غيره صلعم من اوحي اليه القرآن حتى يكون هو خيرا منه على ان الاضمار خلاف الظاهر وان لم يكن فيه فساد وكناه اي ذكر كنيته واستلذاذا وتبركا على ان للتسمية فقط ونسبه العالي هو ابن ابن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي والمشفوع من الشفع اي مزدوجا بالعمل لاجتماعه العصمة والحكمة واللوي تصغير لأي على وزن فعل مهموز العين وهو ثور الوحش سمي الرجل به و قوله ولا يخفى بعدهما وجه البعد انه يصير دعاء بان شرفه صلعم قصدا لا ضمنا على ما يفيده هذان الوجهان واشار المحقق التفتازاني الى بعدهما بعد ذكر الاول بقوله و ابعد من هذا ان ذي الغرغ منه لوي آه والغرة البياض في جبهة الفرس فوق الدرهم والا فهو قرحة قوله قدس سره والاطهار قيل هو جمع طهر ذكر في الحاشية موافقا لما ذكره المحقق التفتازاني في الاصل بقوله حتى قيل اصحاب جمع صحب بكسر الحاء كنمر وانمار او صحب بسكونها كنهر وانهار وكذلك انصار وانما ورد في المثل اجناؤها ابناؤها في جمع جان وبان فقد قال الجوهري انا اظن ان المثل جناتها بناتها اقول اي الذين جنوا عليها اي على هذه الدار بالهدم هم الذين بنوها ثم قال لان فاعلا لا يجمع على افعال واما الاشهاد والاصحاب

فجمع شهد

فجمع شهد وصحب الا ان يسمون هذا في النوادر لانه يجيء في المثل ما لا يجيء في غيرها انتهى واعترض على المحقق بان هذا مخالف لما ذكر في المطول من ان اطهار جمع طاهر كصاحب واصحاب والظ انه رجع او بنى على المتبادر وان كان نادرا في اصل اللغة بل غير واقع مسا بحة واشارة الى انه عز اسمه واحد افادة عز قليلة الجدوى قوله قدس سره اي على جميع الصحابة لما يق الله آه كتب في الحاشية فيه رد على من قال اذا حمل الآل على اهل البيت فكثير من الصحابة خارجون عن الدعاء والذين ليسوا مهاجرين ولا انصارا واذا على المؤمنين الاتقياء فعطف الخلفاء تخصيص بعد تعميم لزيادة الشرف وفيه بحث لان الهجرة قد تطلق على مهاجرة الاوطان والاخوان طلبا للدين فالذين فارقوا نواحي المدينة اليها كانوا مهاجرين والضم على هذا التوجيه يكون الانسب ان يؤخر ذكر الخلفاء ليكون المهاجرون والانصار مخصوصين من بين المؤمنين ويكون الخلفاء مخصوصين من المهاجرين والانصار تفصيلا على تفضيل وبالجملة على هذا التوجيه يكون في الكلام تعميم ثم تخصيص ثم تعميم انتهى قال المحقق التفتازاني وآله الاطهار ان كان اهل البيت المشار اليهم بقوله تعالى ويطهركم تطهيرا فعطف خلفائه على ظاهره و عطف على جميع المهاجرين والانصار تعميم بعد تخصيص وكثير من الصحابة خارجون وان كان المؤمنين الاتقياء فالعطف لزيادة الشرف والفضيلة وعلي رضه داخل في كل على كل حال انتهى واقول وفي كلام السيد نظر اما اولا فلان ما ذكره في المهاجرة من مهاجرة الاوطان فلا يخفى انه وان جاز لغة لا يفهم من ذكر المهاجرين والانصار على الاطلاق بل يبعده سيما في هذا المقام يمكن ان يق انه لا يحتمل الضم والنصر فان جاز الحمل على المعنى

اللغوي فليحمل الاضمار عليه ويكون شاملا للكل قطعا بلا خفاء مثل الخلفاء اليضه عليه و
يكون كل آمر بمعروف وناه عن المنكر خليفة له بل الاختان والاصهار ايضا
لانه ابو الامة والازواج امهات المؤمنين وهذا كله كما ترى واما ثانيا فلان
قول المحقق وكثير من الصحابة خارجون ليس ايراد نقض في المقام لانه لا يلزم
شمول الدعاء للجميع بل بيان حال والحمل على جميع الصحابة على طريق تغليب الاكثر
على الاقل مجاز كما في قوله خالق السموات والارض لا ينافي عدم الدخول
حقيقة وان كان التجوز ههنا انسب واما ثالثا فلان ما اورده على الاحتمال
الثاني مع انه ذكره احتمالا مرجوحا على سبيل التجويز ولذا آخره لا انه مراد من
الانسبية فلا ينافي الصحة والاستقامة وان كان غيره انسب يرد على تقدير
تسليم الانسبية وهذا القدر يكفي في مقام التوجيه واما رابعا فلان ما ذكره
آخرا من انه يكون على هذا التوجيه في الكلام تعميم ثم تخصيص ثم تعميم فليس فيه
قصور ولا فساد فليكن سيما في مقام التوجيه مع انه لا يخلو من لطف قوله
قدس سره فانه اساس لما هو بصدده لانه يعلم بثلثة مقدمات الاولى ان للعلوم
فروعا واصولا الثانية ان الاختلاف في الريب واقع الثالثة ان هذا الاختلاف
لا يكون في الاصول فينتج ان اختلاف الريب في الفروع ولما كانت المقدمتان
الاوليان ظاهرتين بديهتين بين الثالثة وحث على التشمر لتحقيقه وجعلها اساسا
للنتيجة المطلوبة واشار الى ما ذكرنا في الحاشية بقوله لان الاختلاف في الريب
واقع فاذا لم يكن في الاصول كان في الدقايق انتهى وفي قوله والعلم ان لم يتعلق
الى قوله ويسمى علما نوع حزازة حيث سمى العلم علما وكلام المصنف مذكور في تفسير قوله

نعم لبيس ما كانوا يصنعون وهذا كله ذكره المحقق التفتازاني اجمالا قوله قدس سره
لمشابهتها العلوم كتب في الحاشية اي لا لان علم التفسير يندرج تحت العلم باعتبار
والصناعة باعتبار آخر كما ذكره اولا اقول حيث جعل علم التفسير من العلوم لا من
الصناعات ولا شك انه من الصناعة بعرف الى صنعة وسماه صناعة في قوله
وان هذا اهل الدنيا في صناعة الكلام وقوله وقد يقع كل علم يمكن ان يكون جوابا
آخر للسؤال ويمكن ان يكون كلاما متعلقا بما تم قبل السؤال وعلى الاول فلا يخفى ضعفه
لانه لو سلم ذلك فانما يسمى صناعة بالنسبة الى ذلك الرجل الممارس فيق مارسها
له لا انه يسمى ذلك العلم في نفسه صناعة بسبب ممارسة رجل اياه قوله قدس سره اذا
تعدد لتعدد المخبر عنه حقيقة هذا قياس وما قاله النحاة هو العدد الخفي اعني و
ان كان متحدا لفظا وبغير عطف وقوله فاذا كان المخبر عنه متعددا حقيقة
قياس في اللغة والنحو اخترعه من غير مستند ولا شاهد والغيظ الغضب
او اشده او سورته واوله غاظه يغيظه فاغتاظ وغيظه فتغيظ ويجوز ان يكون
من غاضه اذا نقصه بالضاد كما هو كذلك اكثر النسخ قوله قدس سره
لانه اذا اعتبر يمكن ان يقال ان في اعتبار التقديم والتاخير ميلا الى المعنى في
الواو باعتبار الربط اللفظي ولا يلزم فصل بين الخبر والمخبر عنه بالاجنبي لا
يكون لها وجه ايضا لا يلزم ان يكون التقدير كالتحقيق من جميع الوجوه
اذ يجوز ان يقع بسبب ظاهر التركيب في صورة التقدير ما لا يجوز مثله
اذا اعتبر المقدر محققا فان مثل قوله تعالى وربك فكبر وثيابك فطهر قدر

فيه الفعل المذكور عاملا في المفعول المقدم فاذا اعتبر هذا المقدر محققا يلزم
الجمع بين الواو والفاء نحو فكبر ربك وفطهر ثيابك ولا يخفى بطلانه وقد
مر نظيره في البدل في قوله اوجاه على قسمين متشابه وقوله كانه قال ان كان
اوله لكان ليظهر كونه على المضي مع وقوعه في حيز ان فان كان لقوة دلالته
على الزمان الماضي يبقى في حيز حرف الاستقبال على زمانه الماضي وقوله اقرب
الى قلة التفاوت اي من الجزم بالسبق الى التقارب بحيث يشك ان
هناك سبقا وقد اشار المحقق التفتازاني الى هذا المعنى بقوله ولفظة اذا اليق
بالمقام الا ان كلمة ان اوفى بتادية معنى التقارب وقلة التفاوت قوله
قدس سره وهذا ادق واحسن كتب في الحاشية اما كونه احسن فلان مجموع
المعطوف والمعطوف عليه قصة واحدة اقول فيكون اخصر لا احسن الا ان
يدعى ان الاخصر احسن قال واما كونه ادق فلتخليص المقصود عما هو وسيلة اليه
فان كلمة اعلم لا يختل المقصود بحذفها وتجرده عنها وجعله معطوفا عليه بحسب المعنى
انتهى والتخيل غير معلوم القائل وقوله وفيه وجوه من المبالغة اي في قوله وانما
الذي الى آخره لا في تخيل البعض فانه لا اختصاص لتلك الوجوه لهذا التخيل
بل بعضها ينافيه والتجاثي من جثا للدعاوي جثوا وجثيا بضمهما جلس على ركبتيه
او قام على اطراف اصابعه وجاثيت ركبتي الى ركبتيه وتجاثوا على الركب
ووجه البعد انه لا يفيد التفاوت في السكات وهو المقصود اولا بين
المعينين من التضاد من هيئة السير في الطريق في غاية الاسراع وهيئة الجلوس

وقال الركب

وتحاك الركب هو الاول والتجاثي هو الثاني وفي الوجهين ما ترى والقائل
غير معلوم وكتب على قوله ~~وفي هذا الحسن ان هذه نكتة لطيفة~~ مع ان العد بالكبير اولى بتنزيل
لفظية لان العد ليس ههنا بمعناه بل بمعنى المقابلة فجعلها مدار التوجيه
الكلام قصور عن النكتة المعنوية انتهى واشار الى النكتة المحقق التفتازاني
بقوله ولم يقل عد واحد بالف لان العد بالكبير اولى وما ذكره قدس سره في
الحاشية ناظر الى هذا الذي ذكره بالعلاوة ولا يخفى حسن النكتة وضعف
المنظر وان كان له نكتة اخرى احسن وفي شرح المقامات المحاسن جمع
حسن نقيض القبيح ويجوز ان يكون جمع محسن اسم مفعول من احسن
وقوله والضم المنكر بالوصف اولى والضم الفقر معلومة بعيرفها كل احد وان
خفي النكت والحسن على بعض بخلاف لطايف المعاني وغوامض الاسرار
وهذا الوجه اولى بالذكر مما ذكره قدس سره ووجه الاختلال انه لا شك في
ان ضمير حقايقها راجع الى المجموع ولو لم يكن المذكور المؤدي واحدا ورجع
ضمير حقايقها الى غوامض اسرار لزم ان يكون التباين في غوامض لا
في السابق وفيه ما فيه وقوله واوحديهم بدل منه لا يخفى ما في هذه البدلية من
البعد والضعف لان الاستثناء مفرغ لا يتصور فيه البدلية والحق انه
فاعل كما ذكره المحقق التفتازاني حيث قال والفاعل اوحديهم ومن الى اخره
متعلق باوحديهم يشبه ان يكون حالا عنه قدم مرجعا للضمير واذا اجزي
كالمستغني عنه ثم قال اخيرا اشارة الى ضعفه والاوجه ان الظرف صفة موصوف
محذوف واوحديهم بدل منه وكانه قدس سره مكبي اعترض بما اشار المحقق
الضم اليه ردا عليه مع انه مردود عليه على ان الجمع مما ذكره المحقق ووجهه بوجه

وقوله لشدة ملائمته بينهما كتب فان المراد بالواسطة والفص معنى يجانس
معنى الاوحدي والاخص انتهى وهذا تمهيد لما سيجيء في الرد وفي قوله اوالى
انه قصد الاحسن اي تمام لفظ الايهام لان هذا القصد لا حقيقة له بل وهم
السامع ذلك القصد وقوله قصور على ملاحظة اللفظ رد على المحقق التفتازاني
بناء على ان المعنى بالواسطة والفص ما يجانس الاوحدي والاخص
كما مر سابقا وهو مردود لان المجانسة انما يكون باعتبار المعنى الاصلي
الذي هو من المعاني الاول التي هي يجري فيها النكات واللطائف
والفصاحة والبلاغة لا المعنى المقصود ههنا الذي هو من المعاني
الثواني المطروحة في الطريق التي بمعزل عن اعتبار الفصاحة فيها و
من هذا تبين قصور ما وجهه قدس سره به لابتنائه على هذا ولا يخفى
لطف قوله لئلا ينخرط الواسطة في سلك الاوحدي ويخل من اجله
اذا عظمه وانما اداي تمهل والمقدمة هو اساس اللغة فانه مقدمة
للعلوم العربية وقوله سابقا بما يزيده من فخامته اي يزيد فخامته على الفخامة الذاتية
التي لعلم التفسير ولهذا لم يقل بما يفيده فخامته ولا يخفى ان ما ذكره من تشبيه النكت
بالاموال لا يضر بل المانع منه عدم المناسبة لملاء العقول قوله قدس سره
ولعله اظهر قال المحقق التفتازاني واملاء افعل من ملاء الاناء وبالكسر فهو
ملان بمعنى امتلا وجعله من ملؤ بالضم غني واقتدر او ملاء بالفتح على انه
بمعنى مفعول او بمعنى اكثر ملاء للعقول بما لغير تعسف ثم كتب في الحاشية
على هذا الكلام اما انه اذا كان بمعنى غني واقتدر فلانه لا يليق مع ذكر
الغمر تشبيه النكت بالاموال واما ملاء بالفتح بمعنى المفعول فلانه مجيئه منه

قليل جدا و

قليل جدا وكذا اذا كان بمعنى الفاعل لان المقصود بيان ان هذا العلم
اشد امتلاء من النكت لا انه اكثر ملاء للعقول والقرائح بالنكت فافهم
ولا يخفى انه قدس سره لم يتوجه الى وجه التعسف الذي ذكره المحقق
اصلا مع انه حكم بكونه اظهر وصحة وجه التعسف لا يخفى على احد وما ذكره
من الاشهرية في الاستعمال فانما هو على تقدير ذكر المفعول فذكر من دون
الباء مسلم والا فلا على ان الاشهرية لا تعارض خلاف ما يناسب المقام
وما ذكره من حديث الظرفية فهو مخالف لما هو اصل الكلام من بنائه على
هذه الظرفية وخلاف ما صرح به المص في قوله ما في العلوم والصناعات
من محاسن النكت والجواب بان هذه الظرفية اعتبارية لا حقيقية فلا يضر
لا يخفى ما فيه والترجيح بان الظ ان الامتلاء منسوب اليها ايضا يدفعه
ان مناسبة املاء لا تنهض يرجح الكسر ايضا فتساقطا ثم الظ عطف وان
جعل العلوم على التمييز ان في لان ملاء بالفتح وقوله فالظاهر جواب حيث
بمعنى الشرط والمجموع خبر ان الغمر او حيث ظرف وقوله فالظاهر خبر ان
الغمر الذي والفاء لتضمن المبتدا باعتبار الوصف بالذي معنى الشرط او
ان الغمر معطوف على ان جعل العلوم وبالجملة فهذا من افادات الفاضل
الطيبي على ما ذكره صاحب الكشف كما ان صحة الاستعمالين بالحرفين من
افاداته قرح الحافر قروحا اذا انتهت اسنانه وانما ينتهي في خمس سنين
لانه في السنة الاولى حولي ثم جذع ثم ثني ثم رباع ثم قارح وبلغ اشده اي قوته

وهو ما بين ثماني عشر الى ثلثين قوله قدس سره نصب على المصدر قال المحقق
او على الحال اى حال كونه مثل ما ذكر وبه شهادة الفاء انه لو كان ما في حيز الفاء
مما ذكره الحاجظ لوجب ان يقول من ان الفقيه وان تبرز آه والرائي
نقل انه مولانا عماد الدين الغالى وكتب قدس سره على قوله ما قيل فيه قيل
الى قوله ولحييه من كلامه ثم اورد المصنف الخبر من عند نفسه ارادة تلايم
الكلام وقيل الى قوله من تلك الحقايق فالاستثناء من كلام المصنف
والتقدير مثله في كلام الحاجظ وقيل الى قوله ومزا القوا الكل بعيد لا يرتضيه
طبع سليم انتهى تبرز بالتشديد من باب التفعيل قوله قدس سره وفي
المغرب ان استقاق الظ ما بالنظر الى عبارته قدس سره حيث قال من الحدوث او القوة
كما فهمه البعض ان ما يق عليه الفتوى لا يخ عن احد الامرين من الحدوث كما في الاولين
او القوة كما في الاخير فلاحظوا في اطلاقه على كل منهما ما يناسبه مما ينبئ عنه الفتى من احد
الامرين والحق نظرا الى اشتقاق الفتوى من الفتى اى الشاب كما هو المصرح
في المغرب ان في اطلاقاته لا بد من الامرين نظرا الى الاصل المنطوى عليهما
وان جاز باعتبار احدهما ايضا تجوزا بالجزئية والكلية ولما كان في المعاني الثلثة
المذكورة في المغرب للفتوى مشتملا على الحدوث والقوة وان كان الظاهر في
الاولين الحدوث وفي الثالث القوة وكان الاشتمال انسب بالاصل من الافراد
فجعل حرف العناد لتقسيم الفتوى الى اقسامها اظهر من جعل فايدتها كون الملاحظ
احدهما كما فهمه البعض وكان كل من القائلين الفاهمين نظرا الى كلام المحشيين

الفاضلين الذى علق الحاشية عليه بل بالنظر الى المعلق عليها قوله قدس سره
وتشديد الراء قيل وبتشديد الياء ايضا قوله في المدينة واما القاوه اياه في
البصرة فلم يصح نقل العلامة التفتازاني انه بلغ من السن تسعا وثمانين سنة
اسم ابيه يسار من اهل ميسان وكان مولى لبعض الانصار واسم امه خيرة و
كانت مملوكة لام سلمة ويق كانت ام سلمة تاخذ الحسن اذا بكى فتسكته
بثديها ويدر عليه والمراد بالكتاب هو الكشاف ونظير النحاة جمع ناح غزاة
جمع غازى من غزا يغزو غزوا والعلك المضغ شبه كثرة ممارسة الرجل
اللغات العويصة الصعبة واستنباط الشعب المستخرجة منها بحيث لا يتابى
منها شيء بمضغة الطعام في عدم التابى فاطلق العلك واريد به تلك الممارسة
وتح فالاستعارة تحقيقية تصريحية تبعية ويحتمل ان يكون اللغات مكنية وعلك
تخييلا وبقوة لحييه ترشيحا قوله والا فصاحب الحال آه ذكر العلامة
التفتازاني ان الشرط اعنى وان برز واخواته في موضع الحال والعامل خبر
المبتدا اعنى لا يقتدى وسيجئ لهذا زيادة كلام هو فاشار الى ان ذا الحال هو
احد لا المبتدا على ما هو الصحيح واورد عليه ان هذه الاحوال ليست للاحد منهم
بل للمجموع على سبيل التوزيع فكيف يجعل صاحبها احدا منهم ووجه بان احدا
نكرة في سياق النفي فيعم بمعنى لا يقتدى احد لا يقتدى هؤلاء اذ يجعل
ذو الحال الضمير في منهم فانه فاعل في المعنى ووجهه قدس سره بان صاحب
الحال هو احد بحسب تفصيل معناه اى لا يقتدى آه وما ذكره السيد اوجه معنى

كما ان الاولين اوجه لفظًا وقوله فهو في المعنى استثناء اى هو استثناء من المفصل في
الحقيقة استثناء منه ومن المجمل ايضًا لان احدا لا يغاير كل ذى علم الا مغايرة المفصل بجملة
فالاستثناء منهما معًا بل لا تعدد اصلًا ولا شك ان القصرين في قوله مختصين بالقرآن
ادعائيان لا حقيقيان كما زعمه البعض في احدهما واشار اليه المحشيان لبيان والتخصيص
واتاد في مشيه اى ترفق ولم يعجل من التؤدة وهى المشى على هينته وقد يق مهلًا بمعنى امهل
وقد يق ان له لمهلًا في الامر اذا كان سابقا فيه قد تقدم اقرانه واناة وازمنة قبلهما
جمعا اوان وازمان وهما جمعا اوان وزمان ووجه عدم مناسبة المقام ان المقام
يقتضى كون المراد محض التكرير كما يكون صيغة التثنية ايضًا كذلك نحو لبيك وسعديك
وكقوله تعالى ثم ارجع البصر كرتين فح يكون جمع القلة والكثرة سيان فيه وقد يق المقصود
من حمل الجمع على التكرير دفع التقليل المستفاد من حمل جمع القلة فانه لا يناسب المقام
ثم ان في بعض الحواشى انه قد جاء في كلامهم التثنية بمعنى التكرير فحمل الجمع عليه مجرد قياس
فلا يقبل بدون النقل فاشار الى الجواب بما ذكره المص في قوله تعالى صلوات من ربهم
ان المعنى رحمة بعد رحمة وقوله يق خذ الخطام وخذ بالخطام جواب عما يق ان خذ
متعد بنفسه خذوا الكتاب بقوله خذوا حذركم فما الحاجة الى الباء صلة وحاصل الجواب
انه قد ثبت في اللغة لازما ايضًا وان قل والخطام بضم الخاء المهملة الخطب وبكسر
الخاء المعجمة الزمام ووجه رد الغير عليه انه صح يكون ماهرا كاملًا آخذا بالاحتياط
عارفا بمظان التخبط والتعثر جامعا بين الغلبة والعلم بكيفية المغلوبية مترقيا من حضيض
المغلوبية والجهل الى اوج الغالبية والعلم وبالجملة طى المراتب كمال للانسان قوله قدس سره
وقد يق حاصله ان له طبيعة كالماء في السلاسة ذكر العلامة التفتازاني ان التوقد تكميل
للاشتعال والاشتعال للاسترسال يعنى له طبيعة كالماء والنار وقرره هكذا مسترسل
الطبيعة سهل الوصول الى حقايق المعانى والقبول لها ومع ذلك له اشتعال وتوقد

اى نعوذ في الدقايق وعدل السيد قدس سره عن هذا التوجيه من غير رد ورد عليه غيره بانه انما
يحسن هذا لو كان الاشتعال كمالا للاسترسال وليس كذلك بل انه كمال آخر للطبيعة
كالاسترسال ثم ذكر توجيهه قدس سره بان الاولى ان يجعل الانقياد تكميلا للاسترسال
دفعًا لوهم ان الاسترسال للضعف والعجز وذكر ثانيًا انه يمكن ان يق معنى تكميل
الاشتعال للاسترسال انه يدفع وهم كون الطبع المسترسل غير مشتعل وقاد واورد
عليه ان الاسترسال لما عقب بالانقياد ودفع به توهم ان الاسترسال من الضعف
لم يبق منشا التوهم ان المسترسل غير مشتعل وقاد في اقول اما اولًا فما ذكره
اولًا انه انما يحسن لو كان الاشتعال كمالا فكلام ساقط لانه ما شرط احد من الادباء
في التكميل والاحتراس هذا الشرط بل الشرط مجرد دفع التوهم ولعل منشاء التوهم التسمية
بالتكميل وهذا كما ترى ان التسمية غير مطرد واما ثانيًا فما ذكره المورد ان بعد التعقيب بالانقياد
لم يبق منشاء التوهم ان المسترسل غير مشتعل وقاد فلا يخفى فساده لان انقياد الطبيعة
لا يستلزم كونها مشتعلة وقادة ولم يلزم منه الا ان الاسترسال ليس من الضعف
واما انه من الاشتعال والتوقد فلا لجواز ان لا يكون ضعيفًا ولا مشتعلا وقادًا
واما ثالثًا فظاهر الكلام مع السيد لان قوله مسترسل الطبيعة منقادها مشتعل القريحة
وقادها جملتان متناظرتان متسقتان على نسق واحد فكما ان وقادها تكميل فلا بد
ان يكون منقادها ايضًا تكميلا فالفرق تحكم لكن توجيه العلامة لا يخ من لطف يجب
المعنى حيث دفع الضعف بقوله منقادها ولما توهم خلاف المقصود من عدم الاشتعال وعلم
الضعف من كونها وسطًا له دفعه بقوله مشتعل القريحة ولما توهم خلاف المقصود من
كونها كنار العرفج وهو شجر سهلى تتقد لمحة وتخمد اخرى دفعه بقوله وقادها فيكون ثلاث

تكميلات متتالية متدرجة من الادنى الى الاعلى لائق فعلى هذا لابد ان يكون ... بل
قوله مشتعل القريحة مشتعلها لانا ... نقول لما كان المطلوب تشبيه الطبيعة بالماء
والنار والاول انما يستفاد من لفظ القريحة التي هي الاصل اول ماء فلا بد من الابدال
لهذا الغرض ولذا نقل عنه السيد قدس سره ان حاصله ان له طبيعة كالماء في السلاسة
والقبول وكالنار في النفوذ والوقود افاده لا اصل مراده فلو اعترض بعدم مطابقة
النقل فهو من عدم الوصول الى الاغراض وعدم التمهر في الصناعة ولقد انصف قدس سره
في عدم الرد والاكتفاء بالنقل مع ان ظاهر سائر الفقرات الاستعداد يعضد ما فهمه قدس سره
لكن لما كان توجيه العلامة ايضا حقا تلقاه بالقبول مع اشارة الى عدم الرضا هكذا حقق
المقام والله الموفق للمرام قوله قدس سره فمن لا يعجبه مثل هذا التركيب قال العلامة التفتازاني
بالغ في اشتراط الاوصاف باثباتها ثم نفي اضدادها ثم عاد الى طريق الاثبات فقال متصرفاً
وهو خبر آخر ولا يعجبني مثل هذا التركيب وان كانت القرينة دالة هذا كلامه وبين قدس سره
الترتيب الانيق في الحاشية بقوله لانه شرع في الاثبات ثم انتقل الى النفي ثم عاد الى الاثبات ثم
افاد قدس سره في حاشية آخر بقوله بالغ المصنف في اثبات الغرائز التي هي الاصل بنفي اضدادها
ثم شرع في اثبات الصفات الفعلية ولم يتعرض فيها النفي الاضداد فلم يمكنه تأخير النفي
عن اثبات هذه الصفات نعم لو سلك فيها طريقة واحدة مشتملة على الاثبات والنفي
معا لكان الاولى تاخير النفي عن الاثبات مطلقاً والحق ان ما افاده لا ينافي عدم
الحسن الذي ادعاه العلامة لانه انما ادعاه من جهة انه وان دلت القرينة على ان
متصرفا وما بعده ليس داخلا في حيز النفي الا انه لا حسن في هذا التركيب لمبادرة
الذهن من اول الامر الى دخوله في حيز النفي وانفكاك النظم بسبب فصل النفي
بين الاخبار وما افاده انما يدفع الانفكاك دون التبادر فعدم الحسن بحاله مع انه

لم يدع الفساد

لم يدع الفساد بل عدم الحسن وما ذكره قدس سره كله يمكن ان يجعل وجها للصحة لا للحسن مع ان
الصحة مسلمة مع انه مجرد تشهي لا ينبغي ان يلتفت اليه وقوله ما تمت رياضته
والرتيض ما كان دون من تمت اشارة الى ان الرياضة في الاصل للحيوانات
العجم ثم استعيرت لتهذيب النفس والقوى الانسانية وقوله لاجلها اي تلقيح
المقدمات لاجل النتائج قوله قدس سره بيان وتقرير لقوله مرتاضا كتب في الحاشية
وقيل لقوله ذا دربة والاول انسب بحسب اللفظ والقائل هو العلامة التفتازاني
ونظره الى لفظ النظم والنثر فان المناسب له ان يلاحظ الترتيب فيما بين اجزاء
الكلام الذي هو اللفظ بخلاف تلقيح نبات الفكر فان المناسب له ان يلاحظ
الترتيب بين المعاني دون اجزاء الكلام قيل والانصاف ان ما ذكره السيد قدس سره
انسب بحسب اللفظ والمعنى اما بحسب اللفظ فلقربه واما بحسب المعنى فلان العلم
بكيفية ترتيب الكلام يناسب الارتياض بتلقيح المقدمات وترتيبها على وجه يؤدي
الى المطلوب اشد المناسبة اذ لوحظ فيهما الترتيب بخلاف جعله تقريراً لقوله ذا دربة باساليب
الكلام اذ لم يلاحظ فيه الترتيب بين اجزاء الكلام والمناسبة باعتبار ذكر الكلام في المقرر
لا يقابل ما ذكرنا من اشد المناسبة لشيوع استعمال الكلام في المعنى ايضا وتبادره من لفظ
الكلام في قوله كيف رتب الكلام المذكور بعد قوله بتلقيح نبات فيظهر ما ذكرناه لمن له ذوق
سليم هكذا قيل والحق ان كلا التوجيهين حسن اما توجيه السيد فللقرب والمناسبة بحسب
المعنى و الغرض واما توجيه العلامة فلتلاؤم الالفاظ والمعاني الاول التي باعتبارها
النكت والاسرار وعليهما مبنى اللطف والاعتبار ولان العلم بكيفية ترتيب الكلام
وتاليفه وتنظيمه وترصيفه انما يناسب ان يكون مبنيا لكونه ذا دربة باساليب الكلام

لا لكونه مرتاضاً بتلقيح نبات الفكر لانه اشارة الى ترتيب المعاني لا الكلام قوله قدس سره الترصيف الضم الترصيف في الاصل احكام البناء بحسن ضم بعض احجاره الى البعض وجودة ترتيبها وقد يستعار لجودة سبك الكلام وحسن سرده وقوله طالما تاكيد لقوله وقد علم كيف يجرب وقيل طالما خبر آخر كسائر المنصوبات او مستأنفة وما ذكرناه هو الوجه لارتباط اجزاء الكلام واخذ بعضه بحجزة بعض وقوله التم صيغة المخاطب مثل قلتم والايالة هي الحكومة او من آل بمعنى رجع وقوله كافي انما لا يخفى لطفه وفي التأييد نظر اذ غايته انها كافة في هذا المحل وهذا لا ينافي كونها محتملة للامرين في غير هذا المحل ويمكن الجواب بعد تسليم كون الكتبة صحيحة ان المناسب ان يكون هذه الكلمة في جميع مواضعها بمعنى واحد وما التي منها واحدة قوله قدس سره تنبيه على انهم وان قلوا هذا اولى مما ذكره العلامة التفتازاني حيث قال واتى بجمع القلة ولفظ اشارة الى انهم وان قلوا عدداً بالنسبة الى من سواهم فلهم الشرف والفضيلة والكثرة المعنوية ان الكرام كثير في البلاد وان قلوا كما غيرهم قل وان كثروا انتهى لان الفئة الناجية بعد تسليم ان الفئة تدل على الكثرة بناءً على كثرة استعمالها في صورة وان كان بحسب مفهومها لا يدل عليها لان معناها الطائفة ولا دلالة لها على الكثرة بل قد يطلق على الواحد على ما قيل لا يصح ان يكون بياناً للاخوة سواء جعل اضافة الافاضل الى الفئة اضافة البعض الى الكل او اضافة الصفة الى الموصوف اما على التقدير الاول فظ واما على الثاني فلظهور ان الاخوة المرئية ليست جملة الفئة الناجية المتصفة بالكثرة اللهم الا ان يق المراد برؤية الاخوة التي بينت بالفئة رؤية بعضها وايضاً ان جعل اضافة الافاضل الى الفئة اضافة الصفة الى الموصوف يقتضي

ان يكون جملة

ان يكون جملة الفئة الناجية التي اشار بذكرها الى ما ذكر في الحديث حيث قال عم ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة وهي الفرقة الناجية قيل ومن هم يا رسول الله قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي على ما رووا افاضل جامعين لتلك العلوم وليس كذلك اللهم الا ان يحمل على المبالغة ثم اعلم ان ما ذكره قدس سره انما ياتي اذا حمل من في من افاضل على البيان واما اذا حمل على التبعيض فلا ولعل الباعث على ذلك الحمل كون الكلام مترقياً الى الدرجة العليا في البلاغة كما هو المناسب لحال المتكلم هذا هو الكلام الداير والحق ان كلامه من لا يحتمل غير البيان على مقتضى قوانين البيان قوله قدس سره والاصول الدينية علم الكلام لانه المتبادر عند الاطلاق وهو المذكور سابقاً واما اصول الفقه فهو مندرج في الفقه لانه اصله او في الكلام لانه فرعه ولذلك لم يذكره سابقاً فيما سبق هذا ما افاده قدس سره واما العلامة التفتازاني فجعل علم الاصول الكلام واصول الفقه جميعاً والحق مع العلامة لان الاصول جمع محلى باللام ونص في الاستغراق والمقام يقتضي التعميم قطعاً اذ غرض المص ان هذه الافاضل مع كونهم جامعين لما يتوقف عليه هذا العلم من ساير العلوم قادرين على اطلاع نكت هذا الفن اعترفوا بتوجهه بتفوقه عليهم وطلبوا منه مصنفاً في هذا العلم ليستفيدوا منه وظاهر ان هذا المعنى انما يحصل اذا جعل الاصول متناولاً لاصول الفقه ايضاً لتوقف هذا العلم على الفقه المتوقف عليه فالعدول عن التعميم وعن مقتضى المفهوم اللغوي والتمسك بالتبادر مع انه في غير ما نحن فيه مسلم لا فيه ثم التكلف ثانياً بادخاله في الكلام او في الفقه تكلفاً لا يقتضي فهمه ان كان الف قرينة تعسفات خارجة عن قانون التوجيه وكذا الاستدلال بالعرف لظهور خلافه والتوصيف بالدينية يؤيد المفهوم اللغوي ايضاً وايضاً على تقدير تسليم العرف لا ينافي ان يجعل مجازاً عرفياً فيما ذكرنا لاقتضاء المقام وعدم ذكره فيما سبق لا دخل

هذا ما وقع في [illegible] [illegible] [illegible]

لههنا مع انه ما حصر فيما سبق جميع العلوم حتى يلزم من عدم ذكره دخولها اما في الكلام
او في الفقه ولا ايضا كان في صدد الحصر فتدبر قوله قدس سره اذ لا معنى لقولك
استطيروا شوقه ذكر في الحاشية اى طاروا شوقا فعبّر عنه باستطيروا دلالة على ان
ليس لهم اختيار في الطيران وذلك لان الباعث انما يكون للفاعل على فعله لا
للمفعول على مفعوليته فقولك ضرب عمرو تاديبا اصله ضرب زيد عمروا تاديبا
فالتاديب انما هو الباعث للضارب على ضربه لا للمضروب على مضروبيته
وبذا ارتدّ على مصلح العلامة التفتازاني حيث جوّز كونه تميزا او مفعولا له
وبيان الرد ان التميز يقتضي ان يكون قد طار شوقهم فبقوا عارين عنه مع ان
المراد انهم طاروا لاجل شوق حصل لهم من ذلك الذي ابرزته لهم هذا على ما انه
يفهم من ما في الحاشية ايضا وجه آخر غير خفي على المتامل والتحقيق ان الاستطارة
جاء بمعنى الانتشار والتفرق يقال استطار الصبح والشر اذا عرض وتفرق و
احاط جميع الجوانب وجاء بمعنى الحمل على الطيران كما قال العلامة اى استفزوا حتى
كانهم حملوا على الطيران وكما اشار اليه السيد قدس سره ايضا فاذا انتصب على
التميز كان المعنى انتشر شوقهم وعظم كما ينتشر الفجر الصادق ومنه الفجر المستطير
اى المنتشر في آفاق السماء فتكون الاستطارة بالمعنى الاول واذا انتصب
على المفعولية كان بمعنى الحمل على الطيران كما حمله السيد وقرره في الحاشية وهذا
لا غبار عليه لكن يخدش كلام العلامة ظاهرا انه فسر باستفزوا حتى كانهم
كانهم حملوا على ما نقلنا وهذا التفسير لا يلايم معنى التميز لكن لا ينافيه ايضا كما لا يخفى

وحاصل ما ذكره قدس

وحاصل ما ذكره قدس سره في الحاشية ان الغاية علة فاعلية لفاعلية الفاعل

هذا وقد قيل في هذا المقام صح اعلم ان النحاة اختلفوا في سببية الالف والنون لمنع الصرف اذا كان
مدخولهما صفة انها بشرط وجود فعلى في مؤنثه او بانتفاء فعلانة فمنهم من قال بالاول
ومنهم من قال بالثاني ورجح الثاني في الرضي بان وجود فعلى ليس مقصودا بذاته بل
المطلوب منه انتفاء التاء لان كل ما يجيء منه فعلى لا يجيء منه فعلانة في لغتهم الا عند بعض
بني اسد فانهم يقولون في كل فعلان جاء منه فعلى فعلانة بالتاء نحو غضبانة وسكرانة
فيصرفون اذن فعلان فعلى هذا المذهب الراجح ينبغي ان يق في الجواب لما كان
المقصود من اعتبار فعلى انتفاء فعلانة وقد حصل هذا المقصود في رحمن لا بواسطة
وجود فعلى بل لانهم خصصوا هذا اللفظ بالباري فلم يطلقوه على غيره ولم يصوغوا منه
مؤنثا لا من لفظه بالتاء ولا من غير لفظه اعني فعلى فيجب ان يكون غير منصرف
وان لم يكن له مؤنث على وزن فعلى فان قصد المص بما ذكره من الجواب الذي
قرر في الحاشية تطبيقه على هذا المذهب كما يشعر به قول المحشي انما اعتبر لتحقق انتفاء
فعلانة يرد عليه ان من قال بان الشرط انتفاء فعلانة لم يقل باعتبار فعلى في انتفاء
فعلانة اعتبارا كليا بل جعله امارة له في المواضع التي خفي فيها ذلك وجعله مناطا
لحكم عدم الانصراف بحسب الظن في تلك المواضع ولم يدع ان جميع المواضع كذلك
فان منها ما يظهر انتفاء فعلانة فيه مع عدم فعلى كلفظ رحمن كما صرح به الرضي وقوله
فان نظرا الى انتفاء فعلى وجب ان لا يمنع صرفه لان وجود فعلى هو الشرط ومناط
الحكم في الظن ليس يسلم على هذا المذهب وان قصد تطبيقه على مذهب من شرط وجود
فعلى يرد عليه ان هذا المذهب مرجوح وان من شرط وجود فعلى لم يقل بكونها مقصودا لذاته

ولا يجعل السبب باعتباره تحقق انتفاء فعلانة ولا يجعل سبب مضارعتها الالف
التانيث منحصرا في انتفاء فعلانة بل يقول بحصول المشابهة بين الالف والنون
وبين الف التانيث لكون مونث هذا على غير لفظه كما ان مذكر ذاك على غير لفظه
وقوله وان نظرا الى انتفاء فعلانة وجب ان يمنع صرفه لان انتفائها هو
مناط الحكم في الحقيقة ليس بمسلم عند ارباب هذا المذهب فما ذكره ليس مطابقا
لشيء من المذهبين انتهى ويقرب مما ذكره هذا القايل على السيد المحقق ما اورد بعضهم
اورده
من انه ينبغي على تقرير السيد ان لا يعتبر الظاهر في مقابلة الحقيقة ولين اعتبر ينبغي
ان يجوز الصرف نظرا الى الظاهر والمنع اعتبارا للحقيقة وذكر الفنو لتوجيه تعرض
العلامة التفتازاني لذكر شرط الانصراف [illegible] انه لو اكتفى بذكر شرط الامتناع توجه
انه لا يلزم من عدم اعتبار شرط الامتناع وعدم اعتبار سببيته لو اسطة عدم
اعتبار شرطه كما ذكرنا الرجوع الى الاصل لان هذا السبب اعتبر له شرطان باحدهما
يتسبب للامتناع وبالآخر يتسبب للانصراف فلا يلزم من عدم اعتباره من
حيث سببيته للامتناع عدم اعتباره من حيث سببيته للانصراف فاحتيج
الى ذكر شرط الصرف وبيان عدم اعتباره نعم يرد على العلامة ان قوله فان
الذي وقع الاتفاق آه انما يدل على ان فعلان فعلانة متصرف وانه لا يستلزم
ان يكون الصرف لوجود فعلانة لجواز ان يكون لانتفاء شرط المنع وهو
وجود فعلى او انتفاء فعلانة على اختلاف القولين ولين استلزم ذلك
فغاية الامر ان يكون فعلانة مستلزما للصرف ولا يلزم منه كونه شرطا له
اذ لا يلزم كون الملزوم شرطا للازمه لجواز ان يكون اللازم اعم وامتناع

وجود المشروط

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

روح بخش
حمدی حد و ثنای بیحد ما فی را سزد که نفحات نفوس [illegible] و رشحات عقول ربانی شبنمی از
ریاض و قطره از بحار ملکوت اوست و سواطع بروق ملاء اعلی و لوامع شروق کروبیان
عالم بالا شراره از شعله نار جبروت او و سپاس بیرون از قیاس و ستایش بالاتر از شناس
قادری را سزاوار که مبدعات و محدثات عالم علوی و سفلی را بدستیاری قدرت قاهره ازلی
از مرکز نیستی بدایره هستی رسانید و خالقی را لایق که خیام سموات سبع علی علا و بساط
بسیط غبرا را بپای مردی قوت باهره لم یزلی مرتفع و گسترانیده و نسخ تراکیب کاینات
موالید را با براکندگی اجزاء حیوانی و اوراق نباتی بشیرازه وحدت مجلد و مضبوط گردانید
و از نمارهنش بهار بهارستان صوفی گرچمن برای خیال رنگ و بوی [illegible] آنرا
مایه آب و رنگ گلشن درود ساز و انوار دایم بر بار گلستان گلهائی که بلبل ناطقه
شاخسار تو بر توی آن را مایه آهنگ انجمن سرود خواند شایان تحیات نامعدود
نظمان
و صلوات نامحدود نثار مناظم شریعت و هادیان سبل حقیقت و راه نمایان طرق حقیقت
خصوصا یکه تاز میدان سبحان الذی اسری بعبده لیلاً و شهباز بلند پرواز
اوج قاب قوسین او ادنی و شهسوار عرصه ارسله بالهدی و شهریار کشور لعمرک
و انما سید اصفیا و سند اتقیا محمد مصطفی علیه من الصلوات انماها و من التحیات

[illegible]

اذکیاها و آل و اولاد او نخواهد بود که هر یک بدر منیر برج رسالت و گوهر درج گنجینهٔ نبوت و دُرر
غُرر بحر امامت و هدایتند خصوصاً حضرت امیر المؤمنین و قاید الغر المحجلین و یعسوب الدین
اسد الله الغالب مطلوب کل طالب علی بن ابی طالب علیه الصلوٰة والسلام اما بعد
بر ارباب عقل و بینش و اصحاب فکر و دانش مخفی و پنهان نیست که کمال نوع انسان بتحصیل
علم و فضل و مفارقت ساختن عرض غفلت و جهل و دفع نمودن عوارض فطرت و غفل
و مضمحل کردن ذمیمهٔ اعمال و سیئهٔ افعال و تکمیل نفس بصفات مرضیه و شرایع
الهیه و عبادات سنیه است و چون این بندهٔ داعی دوام دولت قاهرهٔ ابدی
اسمعیل الحسینی الشهیر بالمدرس الخاتون آبادی مدتی مدید و عهدی بعید است
که از ریعان صبی و عنفوان شباب عمر بر شتاب را بتکمیل علوم دینیه و تحصیل
معارف یقینیه و تادّب بآداب نبویه و سلوک مسالک مرتضویه و بارتیاض
ریاضات حقه در سلوک طریقت و تحصیل حقیقت صرف نموده ام و در هر علم
بهره و نصیبی و در هر فن حصه و حظی از مواهب ربانی و فیوضات
یزدانی و موهبت صمدانی این خاک پای علما و درویشان هنوز از برمن عصبیت
دغا و نهج تعصب و فساد که شیوهٔ اهل روزگار است بری و عری گرداند
و طبع را راضی نتوانست کرد بطریقهٔ اکثر خلق که بمقتضای انا وجدنا آباءنا
علی امة و انا علی آثارهم مقتدون ربقهٔ تقلید آبا را وجههٔ همت خود ساخته
و طوق تعصب اجداد را بگردن اطاعت انداخته و شیطان

پندار و غرور

پندار و غرور را در طبیعت خود جای داده چنانچه بعضی حضرا از جملهٔ فقها و دانشمند
و اولاد فقها شمرده مذمت درویشان سالک مینمایند و معایب و مثالب
ایشان را میشمارند که در حقیقت راست و حق است لیکن از محاسن ایشان
که ترک دنیا و تجرید و تحلی باخلاق حسنه و تخلی از اخلاق سیئه است
چشم میپوشند و برخی حضرا درویشی و صوفی نام نهاده اند و مذمت علما و فقها مینمایند
حب دنیا و رغبت در و باشند رغبات و خلو ایشان از اخلاق حسنه و ترک
عمل بر وفق علم و معایب جاهی که حضرا منتمی بعلما کرده اند که در آن معایب محق اند
و راست گو و لیکن از محاسن علما و فقها که علم و دانش است که اصل کمال و لب است
و بنص قرآن مجید و فرقان حمید و باجماع کل بنی آدم از اهل ملل و شرایع و اهل شرک
و الحاد و جمیع رسل و انبیا کمال خاص انسانیت چشم پوشیده اند تا مرتبهٔ که بعضی علم را
نقص و سدّ راه سالک شمرده اند در سلوک و گویند که نظر در کتب و تعلم و تفکر سیاه
کاری است چنانکه بعضی از عوام این طبقه گفته اند نتوان بخدا رسید از علم و کتاب
حجت نبرد راه باقلیم صواب   در معرفت خدا براهین حکیم   چون جاده نماست در چراگاه
دواب   و ممکنست که این کلام ناشی از مشایخ عظام اولوا البصایر و الاحلام ذووا البوارق
و المحاسن الکرام نیز شده باشد بنا بر آنکه علم را هر چند ناقص باشد بهجت و بهائی و رونق
و طراوت و صفائی عظیم است و این بهجت و صفا سبب عجب و نخوت میشود و سدّ
راه علم کل میگردد که مقصود اصلی و وصول حقیقی است چنانکه مشهور است این

بسم الله الرحمن الرحیم وبه ثقتی

مقاله اولی از کتاب زاد المسافرین وتحفة [illegible] السالکین در
ذکر اصول اعتقادات و عامهٔ معتقدات موافق منقول از اهل بیت
طیبین و طاهرات بنابر فرموده بعضی از اجلهٔ کبراء سادات طول
الله عمره وادام عزه ووفقه لما یحب ویرضی واین مقاله مثبت
بر اصناف اعتقادات اصولی و فروعی عقلی و نقلی بر وفق آنچه تقریر
فرموده الشیخ الصدوق قدوهٔ ارباب الیقین شیخ القمیین ناشر اخبار
الائمة الطیبین و رافع [illegible] رایات شریعة سید المرسلین ثقة الاسلام
محمد بن علی بن الحسین بن موسی بن بابویه القمی رضی الله عنه در اعتقادات
خود آنچه ذکر فرموده و آنچه ذکر نفرموده موافق حق و واقع و آراء
اهل تحقیق و یقین تقریر شده که باین عقاید دیانت و خداپرستی
صحیح و درست است و باعتقاد این حقیر فقیر الی الله الغنی اسمعیل
الحسینی الشهیر بالمدرس الملتون آبادی کل اهل حق باین عقاید بوده
اند و اگرچه بعض عبارات و تقریر برخی باعتبار تغایر اعتبارات موهم
اختلاف اعتقادات بعضی از عظما و بررهٔ اتقیا شده الا در بعضی
از جزوئیات که تخالف در آنها موجب خذلان وخسران نیست

اگرچه موجب

اگرچه موجب حط مرتبه و انتقاص فضل [illegible] هست لیکن [illegible]
[illegible] وسعت عنایت ایزدی زیاده از آنست که باین جزئیات
عباد مطرود درگاه و مردود رحمت اله گردند والا لازم آید که بنده
مقبول نباشد چنانکه ثقة الاسلام محمد بن یعقوب الکلینی رضی الله عنه
روایت کرده باسناد خود در باب درجات الایمان از کتاب
کفر و ایمان از حضرت صادق ع در وقتی که در حیره که در حوالی کوفه
واقع است آنحضرت تشریف داشته اند و جمعی از خدم خود را
از موالی خود بخدمتی و حاجتی فرستاده بوده اند پس ایشان رفته و
برگشته دلگیر یکی از ایشان میگوید که جای من در محوطه بود که در آنجا
فرود آمده بودیم پس آمدم من وحال آنکه دلگیر مانده و شکسته بودم
پس انداختم خود را پس ناگاه درین حال بودم که حضرت ابی عبدالله
الصادق ع بمن رو کرده آمد و فرمود که آمدم ترا پس من درست
نشستم و آنحضرت نشست بر صدر فراش من پس سؤال کرد
از کاری که فرستاده بود ما را بآن کار و من خبر دادم بآنچه [illegible]
شده بود پس حمد خدا کرد پس جاری شد ذکر قومی پس گفتم من
که فدای تو شوم ما تبری میکنیم ازین قوم زیرا که نمیگویند ایشان آنچه ما میگوییم
پس فرمود آن حضرت که تولا ما دارند و نمیگویند آنچه شما میگویید و باین
تولی ما شما تبری از [illegible] ایشان میکنید راوی میگوید گفتم بلی پس فرمود آنحضرت

که پس اینک نزد ما چیزی چند هست که نیست نزد شما پس سزاوار
است ما را که تبری کنیم و بری شویم از شما راوی گوید گفتم نه فدایت شوم
پس فرمود آنحضرت که اینک نزد خدا هست چیزی چند که نزد ما نیست
آیا می بینی تو که طرح کند و دور انداز د ما را خدای عز و جل گفت راوی گفتم نه
والله فدایت شوم نمیکند خدای عز و جل چنین آنگاه فرمود آنحضرت
که پس تولی کنید و دوست و ولی خود دانید آنجماعت را و تبری و بیزار
مشوید از آنجماعت بدرستی که از مسلمانان کسی هست که از برای
او سهمی است و بعضی از برای ایشان دو سهم است و بعضی از برای
ایشان سه سهم است و بعضی چهار سهم و بعضی پنج سهم و بعضی شش
سهم و بعضی هفت سهم پس نیست سزاوار که برین دارند صاحب سهم
را بر آن چیزی که بر دوست صاحب دو سهم و نه صاحب دو سهم بر آنچه بر دوست
صاحب سه سهم و نه صاحب سه سهم بر آنچه بر دوست صاحب چهار سهم و
نه صاحب چهار سهم بر آنچه بر دوست صاحب پنج سهم و نه صاحب پنج سهم
بر آنچه بر دوست صاحب شش سهم و نه صاحب شش سهم بر آنچه بر دوست
صاحب هفت سهم و زود باشد که ضرب کنم از برای تو مثلی بدرستی که مردی
بود و همسایه و جاری داشت نصرانی پس دعوت کرد او را باسلام
و زینت داد مسلمانی را در نظر او پس مرد نصرانی قبول کرد و مسلمان
شد پس آمد او را سحرگی و زد در خانهٔ او را پس نصرانی گفت کیست این

گفت منم فلان همسایهٔ تو

گفت منم فلان همسایه تو گفت و چیست حاجت تو گفت وضو باز
و بپوش جامهای خود را و بیا با ما که برویم بنماز حضرت می فرماید که پس
نصرانی وضو ساخت و پوشید جامهای خود را و بیرون رفت با او گفت
آنحضرت که پس نماز کردند آنقدر که خدا خواهد و داند پس نماز صبح را
بعد از آن گذاردند پس درنگ کردند تا صبح شد پس برخاست نصرانی
که برود بخانهٔ خود گفت با او آن مرد که کجا میروی روز کوتاه است
و آنچه میان تو و ظهر مانده اندک است فرمود آنحضرت که پس نشست
نصرانی با آن مرد تا که نماز ظهر گذاردند گفت میان ظهر و عصر اندک است
پس نگاه داشت نصرانی را تا نماز عصر گذارد فرمود که پس برخاست
نصرانی و اراده کرد که برود بمنزل خود گفت با او که این آخر روز است
و کمتر است از اولش پس نگاه داشت او را تا نماز مغرب کرد پس
اراده کرد که برگردد بمنزل خود پس گفت با او که نمانده مگر یک نماز
فرمود آنحضرت که پس درنگ کرد نصرانی تا نماز عشاء آخره یعنی خفتن را
گذارد پس جدا شدند از یکدیگر پس چون شد دیگر سحرگاه رفت
بر سر او و زد بر در او پس گفت کیست این گفت منم فلان همسایه
گفت چیست کار و حاجت تو گفت وضو باز و در پوش جامهای
خود را و بیرون آی تا برویم بنماز گفت نصرانی که برو و طلب کن از برای
این دین کسی را که فارغ تر از من باشد و من مردی مسکین و پریشانم
و عیالی دارم پس فرمود آنحضرت یعنی ابا عبدالله الصادق علیه السلام که داخل

کرد او را در آن جبر که بیرون آورده او را از آن جبر و در جبر دیگر فرموده
که اگر میدانستند مردم که خدای عز و جل چگونه خلق کرده این خلق را هر
آینه ملامت نمیکرد کسی کسی را راوی گفت که این چگونه بوده فرمود
آنحضرت که خدای تبارک و تعالی خلق کرد اجزائی که میرسد عدد آنها
بچهل و نه جزو و گردانید هر جزوی را ده عُشر که مجموع چهار صد و نود مرتبه
باشد و ازین قرار قسمت کرده میان خلق در یکی عُشر جزوی و در دیگری
دو عُشر جزو و همچنین تا جزو تمام شود و در دیگری جزوی و عُشر جزوی
و علی هذا القیاس تا تمام چهار صد و نود پس کسی که نباشد در او مگر عُشر
جزوی قادر نیست بر آنکه بوده باشد مثل صاحب دو عُشر و همچنین صاحب
دو عُشر نمی باشد مثل صاحب سه عُشر و همچنین صاحب جزو تمام قادر نیست
بر آنکه بوده باشد مثل صاحب دو جزو و اگر بدانند مردم که خدای عز و جل
خلق کرده این خلق را باین نحو ملامت نمیکرد احدی احدی را و اخبار باین
مضامین بسیار است که مراتب متعدده در ایمان و اسلام می باشد و
هر کس بقدر مرتبه و طاقت و توان خود مکلف است و در بعض امور
که مقدور و میسور او نباشد و فهم و فکر او وفا نکند یا بجهت شبهت
و اشتباه نفهمیده باشد یا بر خلاف حق واقع فهمیده باشد مگر ماخوذ نیست
و بر او حرجی نیست الا اتفاقیات توحید و ضروریات دین که خلاف
آنها کفر و صاحب او مواخذ است و این مقاله موافق اصلش مبوب
شد بر ابواب ۷ و به الاستعانة فی السداد و علیه التکلان فی المبداء

و مسمی شد بروح الارواح ۳۰۳

والمعاد باب

والمعاد باب اول در صفت اعتقاد امامیه رحمهم الله در توحید
شیخ سعید ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه موسی بن بابویه القمی الفقیه
مصنف کتاب اعتقادات امامیه میگوید که بدان که اعتقاد ما طائفهٔ امامیه
در توحید آنست که بدرستی که خدای عز و جل واحد است و نیست مثل
او چیزی و شیئی و همیشه بوده است و خواهد بود سمیع و بصیر و علیم و حکیم
و حی و قیوم و عزیز و قدوس و قادر و غنی و موصوف نیست و نمیشود
بجوهر و نه بجسم و نه بصورة و نه بعرض و نه بخط و نه بسطح و از برای او
نمی باشد ثقل و نه خفت و نه سکون و نه حرکت و نه مکان و نه زمان بیان
این اجمال که ابن بابویه گفته رضی الله عنه چون لازم بود این حقیر بیان کرد
تا طالبان حق بهره‌مند گردند بقدر استعداد و قابلیت و همچنین جمیع آنچه می
آید برین وتیره مسلوک خواهد گردید و به الاستعانة فی التسدید اما بیان
آنکه خدای عز و جل واحد است پس باید دانست که چون وجود و هستی
خدای عز و جل ظاهر و هویدا است زیرا که این امور محسوسه که بوده اند و
بهم رسیده اند شک نیست که مخلوق‌اند و خالقی میخواهند و آن خالق نیز اگر
مخلوق باشد خالقی دیگر میخواهد و بالاخره منتهی بخالقی میشود که مخلوق نباشد
بالضروره و آن خدای عز و جل است و همه خلق و طوایف امم نیز قایل
و معترف اند و خلافی ندارند در آن که خالق سموات و ارض و خالق کلی
هست و موجود است اگرچه جمعی از دهریه و طبیعیین منکر خدا و قایل بدهر
و طبیعت شده اند لیکن حقیقةً مناقشه در وجود خدا نیست بلکه مناقشه

در آنست که خدا طبیعت یا دهر است یا خالق طبیعت و دهر و لذا واقع
شده در اخبار که الدهر هو الله دشنام مدهید دهر را که دهر خدا است
و هر گاه تحقیق شده که طبیعت و دهر ممکن و محتاج بعلت است چنانکه
حقیر در منهاج الیقین در حدیث اضطرار بتفصیل بیان کرده ام لازم آید
که طبیعت و دهر خدائی را نشاید و بالجمله چون وجود خدا ظاهر و هویدا و همه
خلق و طوایف امم قایل و معترف اند بوجود صانع در شرع التفات باثبات
و بیان وجود خدا نشده و مبالغه واقع شده در اثبات و بیان وحدانیت
خدای عز و جل چون اختلاف در او واقع شده و مشرک بسیار بوده اند و
بیان وحدانیت خدای عز و جل آنست که خدای عز و جل واحد الذات واحد
المعنی است یعنی یک شخص حقیقی است که غیر آن شخص شریکی ندارد نه در مهیته
زیرا که مهیته او عین وجود اوست و نه در وجود زیرا که وجود او عین مهیته اوست
و دوئیت در وی نیست اصلا زیرا که اگر دوئیت در او باشد در پیوسته شدن
بیکدیگر محتاج بدیگری خواهد بود و احتیاج منافی خدائیست و اجزاء در ذهن ندارد
و در خارج نیز ندارد و واحدیت ذات همین معنی دارد زیرا که اگر داشته باشد
منافی خداوندیت که احتیاج است لازم می آید و وحدت خدای عز و جل وحدت
عددی نیست زیرا که وحدت عددی عارض می باشد و وحدت خدا عین ذات
اوست و در او عارض و معروض و دوئیت ذات و وجود و ذات و وحدت
نیست بلکه یک است و نه یکی که یکیت او غیر او باشد بلکه یکیت اوست محض انتزاع
ماست و هو الواحد القهار واقع شده باین معنی انتزاعی و باین اعتبار است

که نفی صفت

که نفی صفت خدا می توان کرد یعنی حقیقة صفت ندارد و اثبات صفت خدا
می توان کرد یعنی اجراء صفات بر وی می توان کرد باعتبار انتزاع این اوصاف
و تحقیق این امور با براهین بتفصیل مذکور است در منهاج الیقین اگر خواهد
کسی رجوع نماید و اما بیان آنکه نیست مثل خدا چیزی و شیئی آنست که هر چه
هستی دارد یا خداوند تعالی شانه است یا آفریده و مخلوق اوست و واسطه
ندارد و هر چه مخلوق است مهیته او ما بالذات مباین است با مهیته خالق که اگر
مهیته هر دو یکی باشد و یک جنس باشد لازم می آید که شئ آفریننده خود باشد و
این محال است پس خدای عز و جل محالست که ذات او از جنس مخلوقین یا
صفات حقیقیه که عین ذات اویند زیرا که اگر غیر باشند در پیوستن بآن ذات
محتاج بغیری خواهند بود و این منافی الوهیت است هم از جنس مخلوقین باشند
بجهت علتی که گذشت پس هر چه مخلوقست یا صفت مخلوقست خالقیت
و خداوندی را نمی شاید مثلا اگر جوهر باشد لازم می آید که جوهر خالق خود باشد و
هر گاه جوهر مهیتی باشد که احتیاج بخالق داشته باشد محتاج چگونه خالقیت را سزد پس
هر شئ غیر خدا مثل خدا نتواند بود و خداوند تعالی شانه نباشد مثل او و از جنس او
چیزی و اما بیان آنکه خدای عز و جل همیشه بوده است و خواهد بود سمیع و بصیر و
علیم آنست که دانش خدا که بنفس ذات اوست
نه بآلت بر دو قسم است یک قسم آنست که در وی بوده و میباشد و خواهد
بود یعنی ماضی و حال و استقبال در وی نمی باشد و در و تغیر بهم نمیرسد و این قسم را
اهل لغت علم می گویند و حکما علم بر وجه کلی می گویند و علم مطلق را اعم از این می دانند

بلغ

وقسم دوم آنست که در وی تغییر میرود وکان وکاین وسیکون در وی میباشد
که عبارت از دیدن چیزی باشد که قبل از و ندیده و الحال می بینی و بعد ازین نخواهی
دید و این قسم را اهل لغت بصر میگویند در مبصرات و سمع میگویند در مسموعات
و ادراک میگویند در سایر محسوسات دیگر و حکما شهود عینی میگویند و رؤیت
عینیّه و علم بر وجه جزئی نیز میگویند و خدای عزوجل سمیع و بصیر است و همچنین مدرک
است بمقتضای آیه کریمه و هو مدرک الابصار باعتبار قسم ثانی که آن شهود عینی و
حضور عین موجودات خارجیه است نزد خدای عزوجل بنفس هستی خود شان و غیبت و
اثبات نزد خدای عزوجل بنفس نیستی خود شان و این نحو علمی است که حکما
انکار کرده اند و این حقیقةً انکار سمع و بصر است چنانکه گفته شد نه انکار علم
زیرا که علم مخصوص قسم اولست که تغییر نمی یابد و در اخبار ائمه اطهار اطلاق
نکرده اند علم را الا بر قسم غیر متغیر چنانکه حکما قایل اند زیرا که در اخبار قاطعه
واقع شده که علم خدا تغییر نمی یابد پس اگر قسم ثانی نیز علم باشد لازم آید که علم تغییر
یابد و این مخالف کل اخبار ائمه اطهار است پس حکما در علم حق گفته اند که
تغیر در علم خدا نمی باشد اما انکار سمع و بصر و ادراک کرده اند که موافق
نص قرآن مجید است و تاویل کرده اند سمع و بصر را بالعلم بطریق کلی بر شئ جزئی
بنابر شبهه که ایشان را واقع شده که رؤیت عینی بدون آلت و جارحه نمی باشد
و این غلط است زیرا که اشیا خود مرآة حقیقتها و خود بذاتها حاضر اند نزد خدا
و علم خداوند تعالی شانه همان اشیا بذاتها اند و علم نیست الا شهود و حضور
و ربط فاعلی اشد است از ربط قابلی و مخالفت نص قرآن شک نیست

که کفراست

که کفراست بی جهتی اما بمخالفت ظاهر قرآن و تاویل او بسبب شبهه طاری
آیا حکم بکفر مخالف میتوان کرد یا نه و حق آنست که حکم بکفر و تکفیر نتوان کرد چون
شبهه شده آن مخالف را و حدیثی که در صدر نقل کردیم صریح است که این قسم
گرفت وگیرها در محکمهٔ دیوان اعلی نباشد و باین جزئیات بعد از وجود ایمان و
اعتقاد حق اثنا عشری و اقرار بضروریات دین مؤاخذه نمایند و رحمت ایزدی
اوسع از امثال این نحو مؤاخذات که منشا او شبهات است باشد و خدای
عزوجل را باعتبار قسم اول علم علیم و عالم و علام گویند و این قسم اول علم نیز مراتب
دارد مرتبه اول علم اجمالی گویند که عین ذات خدای عزوجل است و علم ذاتیست
و مرتبه دوم علم تفصیلی است و مراتب تفصیل بسیار است یک مرتبه قلم اعلی
است و مرتبه دیگر لوح محفوظ است و مرتبه دیگر کتاب محو و اثبات است و مراتب
تفصیل عین ذات واجب و خدای عزوجل نیست و فرق میان اجمال و تفصیل
بنحو علم است نه تفاوت در معلوم بلکه هرچه معلوم خدا است
بنحو تفصیل معلوم خدا است نیز بنحو اجمال عین ذات و تفاوت در نحو علم
است نه در معلوم و مراتب علم نیز علوم متعدده است و هر خدا جهل او روا نیست
و هرگاه مخلوق را مراتب علم باشد و روا باشد در خالق چرا روا نباشد پس التفات
نباید کرد بقول جهال که علوم متعدده در خدا چه میکند و چه ضرور است و چه در
کار است و عجب اینکه در مخلوق هست و در کار است و در خالق در کار نیست
و چه لایق است این قایل جهلی که دارد اعاذنا الله و ایاکم منه بمنه وجوده و کرمه

واما انکه خدای عز و جل حکیم است پس معنی حکمت خدای عز و جل آنست که افعال او
بر وفق حکمت و مصلحت است و مشتمل است بر منافع و فواید بسیار لا تعد و لا تحصی
و بر وفق نظامی که فوق او نظامی دیگر بهتر و نیکوتر نیست و شک نیست که هرگاه
حسن و قبح افعال عقلی باشد افعال خدا همه بر وفق حکمت و مصلحت خواهد بود که ذات
مقدس او اقتضا او میکند و همچنین که مراتب علل فاعلیه منتهی بذات مقدس
الهیست همچنین مراتب علل غائیه و مصالح و غایات نیز که بواعث فعل و علل غائی
اند منتهی بذات مقدس الهیست چنانچه متواتر اخبار ائمه اطهار است که انقطعت
الغایات عنده و الیه انتهی غایة کل غایة و چنانچه علة فاعلی عین ذات اوست
همچنین غایة الغایات عین ذات اوست و استعمال لفظ عینیت از جهت ضیق
عبارتست و الا ظاهر است که هرگاه عین باشد ذات و غایة بوصف دوئی
نخواهد بود تا گوییم که این عین اوست و مناقشه در لفظ و عبارت کردن بعد از
ظهور مراد از دأب اهل تحصیل و طلبه نیست چه جای علمای بزرگ که مرتبه افلاطن
و ارسطو دهند خود را و غریب [illegible] شک نیست که حکمت صفت خداست

ترانکه صح

و در اخبار نیز وصف و مدح جمعی که موصوف بحکمت بوده اند شده است که التابع
للحکماء القائل عن الحکماء جمعی از اهل اخبار رد الحکمة نوشته اند و ازین قسم مکالمه
که بوی کفر از و می وزد احتراز ننموده اند و از غرض خود که رد الفلسفه باشد غفلت
کرده اند از غایت عصبیت و عناد و لجاج که هر بدی ناشی نمیشود الا از و اعاذنا
الله و ایاکم منه و اما بیان انکه خدای عز و جل حی است آنست که حیوة صفتی است
که منشاء صحت ادراک و فعل بود و حی دراک فعال است و شک نیست که

ذات مقدس

ذات مقدس الهی بنفس ذات خود ادراک اشیا و خلق اشیا کرده و میکند
پس خدای عز و جل حی باشد بحیوتی که نفس ذات اوست بلکه جمیع صفات
حقیقیه او عین ذات اوست زیرا که اگر زاید باشد لازم می آید که در اتصاف او
بان صفت و پیوستن خلق است آن صفت بان ذات محتاج بغیر باشد و این منافی
خدایی و خالقیت است و لازم می آید که مخلوق باشد اگر گویند که چه میشود که محتاج
بذات باشد گوییم هرگاه ذات خالق و علت تواند بود [illegible] از برای
این صفت پس بی این صفت تمام باشد در خالقیت و این صفت صفت
حقیقی نباشد و نیز لازم آید که این صفت مخلوق خدا باشد نه صفت خدا او موصوف
باشد بخلق خود و این حقیقة نفی وصفیت است و اما بیان انکه خدای عز و جل
قیوم است آنست که قیوم صیغه مبالغه است از قایم یعنی بسیار قایم و این

است صح

مبالغه باعتبار آنست که خدای عز و جل قایم بذات خود و مقیم جمیع اشیاست
زیرا که هستی او عین ذات اوست پس بخود برپاست و هستی همه چیزها
ازوست پس برپا دارنده جمیع چیزهاست و آناً فآناً و لحظةً فلحظةً
فیض وجود و هستی از و بهمه اشیا میرسد که اگر آنی نرسد همه نیست خواهند
بود و لهذا بر خدا خواب و پینکی و نعاس روا نیست که اگر روا بودی هر آینه
دو عالم چون دو شیشه که در دست حضرت موسی علیه السلام دادند و
نعاس را برو کاشتند در هم خورده شکسته خواهد شد و ناچیز مطلق
خواهد گردید پس فیض هستی متواتر بعالم میرسد و بقاء عالم بذات مقدس الهی

وفیض اوست و تحقیقت قیومیت خدای عز و جل آیا بنحوی است که در هر آن
عالمی بوجود می آید و عالمی بعدم میرود که صوفیه قایلند یا بنحو تجدد اعراضست چنانکه
جمعی از متکلمین قایلند بتجدد امثال در اعراض یا بنحو تجدد اعراض و جواهر حتی تجدد
جوهر عقلی محض در هر آنی چنانکه جمعی از حکما قایلند بتجدد امثال در ما وراء خدای عز و جل
مقامی دیگر است اگر چه اخیر اقرب است بقدرت صانع و اما انکه خدای عز و جل
عزیز است پس جهت آنست که عزت بمعنی غلبه است در نیمقام نه بمعنی نادر
و کمیاب و نه بمعنی ارجمند و خدای عز و جل عزیز و غالب است بر ممکنات و مخلوقات
که ایشانرا بقهر و غلبه از کتم عدم بمنصه وجود و ظهور میرساند یعنی جمیع راههای
نیستی را برایشان می بندد و بقهر و جبر موجود میسازد و اینست معنی هو القاهر
فوق عباده و اینست معنی فالق الاصباح هر کس باینمقام رسیده و حقیقت
این حال تصور کرده میداند عظمت سلطنت و کردگاری و قدرت قهر و شهریاری
حضرت الهی را و هر گاه خواهد که جعل فنا و موت کند منع فیض وجود کند و خذلان
آن ماهیته کند از فیض پس بسر حد فنا ذاتی و عدم حلی بر گردد و این اعدام نیز
نحوی از ایجاد عدم و جعل فنا است چه اعدام مضافه مجعول و موجود و حادث اند
و اما انکه خدای عز و جل قدوس است پس نشر آنست که قدس بمعنی طهارت
و نزاهت و پاکی است از نقص و عیب و ملاهر است که ذات مقدس الهی منزه است
از جمیع شوایب نقص و عیب زیرا که معدن نقص عالم امکان و ذات ممکن است
و خدای عز و جل واجب الوجود لذاته است و امکانرا در آن بارگاه که ذات

قدسی پناه است

قدسی پناه است راه نیست و اما انکه خدای عز و جل قادر است
پس معنی قدرت چنانچه مستفاد از قرآن مجید میشود که متعدی بعلی
شده در اکثر قرآن مثل قادر علی ان یخلق مثلهم قهر و غلبه است و خدا
قادر است یعنی قاهر و غالب است بر ایجاد و اعدام همه موجودات عالم
امکان زیرا که قهر و غلبه ممکن نیست الا بر ممکنات و اموری که وجود
و عدم نسبت بذات ایشان مساوی باشد و ماهیتش اقتضاء وجود
و عدم لذاته نکند بلکه هستی و نیستی ایشان از غیر باشد و استعداد هستی
و نیستی ندارد مگر چنین چیزی که او را ممکن می گویند اصطلاحا و اما غیر ممکن
یا ذاتی باشد که وجودش عین ذات یا مقتضای ذات او باشد اگر چه شق
ثانی محالست فی نفس الامر و این واجب الوجود لذاته باشد و محالست
برو عدم و فنا و یا امری باشد که محال بود برو هستی و ذات او لذاته اقتضاء
عدم کند اگر چه چنین چیزی ذات ندارد و امر و شیء نیست مگر آن عنوانی از و
که در ذهن و نفس در می آید و این ممتنع الوجود لذاته باشد و این هر دو قسم
قابلیت و استعداد قهر و غلبه ندارند و مقدور و مقهور نمی توانند بود لیکن
یکی خدای عز و جل است و دیگری فنا مطلق و لیس محض است و از ینجاست
که جمعی تفسیر کرده اند قدرت را بصحت فعل و ترک و حقیقة این صفت
مقدور است نه صفت قادر و لیکن این حق است که قدرت نمی باشد
مگر بر چیزی که صحیح باشد فعل و ترکش و اما اینکه آیا هر چه مقدور باشد و در
تحت قهر و غلبه و قدرت در آید و مخلوق باشد می باید که مسبوق بزمان

باشد یعنی در زمانی نیست باشد و در زمان بعد از او هست شود پس
این معنی در اخبار ائمه اطهار صریح در جایی نیست بلکه آنچه صریح است
اینست که عالم نبود یعنی ما سوی الله نبود و بهم رسید و خدا بود و هیچ
چیز با او نبود و صریح است این در آنکه عالم مسبوق است بعدم یعنی
عدم واقعی یعنی در واقع و نفس الامر خدا بود و عالم نبود و نیستی عالم صریح
متحقق بود و بعد از آن عالم بهم رسید و درین معنی شکی نیست و هر که غیر
این گوید غلط کرده پس حکما که گفته اند که عالم مسبوق است بعدم اعتباری
نه بعدم صریح واقعی مثل شیخ ابو علی ابن سینا و غیره شک نیست که غلط
کرده اند اما باین غلط تکفیر ایشان میتوان کرد یا نه و آیا این مسئله اجماع
برا و واقع شده یا نه محل تأمل است و حق آنست که درین مسئله که مسئله
حدوث باشد اجماع متحقق و مشخص نیست ولیکن در اخبار ائمه اطهار
قریب بمرتبه تواتر و مرتبه شیوع دارد اگر کسی مطلع بر آن اخبار شود و قابل
تاویل نداند و شبهه او را طاری نشده باشد که باعث تاویل باشد و انکار
حدوث کند کافر خواهد بود و حکم بکفرش میتوان کرد و اما اگر ندیده باشد
اخبار را یا شبهه طاری شده باشد او را که باعث تاویل شده باشد درین
صور ظاهر آنست که قایل بقدم کافر نباشد و حکم بکفرش نتوان کرد و حقیقت
حال جمعی که قایل بقدم بوده اند بر ما معلوم نیست که بچه نحو بوده و لهذا حکم
بکفر کردن مشکل است و خصوص که داخل اهل اسلام بوده اند و دیگر آنکه
اوقات شریف اعز از آنست که صرف تحقیق حال شخصی شود که آیا کافر است

یا مسلمان که آن شخص هم رعیت باشد مثل ما و امام نباشد و واجب الاطاعة
نباشد و از کفر و اسلام او هیچ ضرر بما و نفع بما نرسد و خصوص که مرده باشد بلکه ما را
لازم است که بیان کنیم که حق درین مسئله کدام است و غیر اگر حق گفته فبها و الا خدای
عز و جل عفو کناد از و با آنکه حدیث صدر دلالت می کند بر آنکه ظاهرا که باین غلطها
مؤاخذه نشود و الا وای بر حال همه علما چه جای جهلا زیرا که عالمی بهم نمیرسد که در یک
مسئله غلط نکرده الا لایک اصولی و فروعی خود بسیار و بالجمله مسبوقیت بعدم صریح
واقعی در وجود عالم ضرور و حق است و اما آنکه سید داماد فرموده که مراد حکما از مسبوقیت
بعدم عدم واقعی است نه عدم اعتباری پس این اراده در کلام شیخ خود ظاهر است
که غلط است چه صریح کرده بنقیضش و در کلام حکمایی که بما نرسیده معلوم ما نیست
پس حکم کلی غلط است و اما مسبوقیت بعدم زمانی امتدادی چنانچه غیر محققین
متکلمین و جماعتی که نفس ناطقه شاعره ندارند قایلند پس این ظاهر البطلان است
زیرا که این اگر امتداد موجود بود و حال آنکه غیر خدا باشد اگر قایم بذات خدا باشد لازم
آید که ذات خدا محل امتداد غیر قار باشد و این محال و اگر موهوم بود یا موهوم خدا
باشد و این باطل و اگر غیر موهوم دیگری خود مفروض آنست که دیگری نیست در ان حال
و اگر ما الحال توهم میکنیم زمان آن وقت را و بوهم الحال زمان موهوم سابق بهم
میرسد این را نمیگوید ذی نفس شاعر با آنکه زمان نیز داخل عالم است و مخلوق خداست
اگر موجود باشد و لازم می آید زمان را زمان دیگر و اگر موهوم باشد خود ظاهر العدم است
و لهذا هیچ یک از محققین متکلمین مثل نصیر الملة و غیره اختیار این مذهب نکرده اند
و حادث زمانی را تفسیر کرده اند بمسبوق بعدم صریح واقعی و اعم گرفته اند از مسبوق
بعدم در امتداد زمان چنانچه در متن تجرید و غیره مسطور است و اما آنکه خدای عز و جل

غنی است پس بیانش آنست که غنا توانگری است و بی نیاز بودن و هر
گاه ذات واجب الوجود عین وجود باشد و هستی او عین ذات باشد بی نیازی آن ذات
از حیثیت ذات ظاهر خواهد بود و چون بخششهای خدای عز و جل از عوضی نیست
زیرا که بی نیاز است از عوض و نقص در ذات او نیست تا غرضی و غایتی در ذات
او باشد بلکه غرض افاضهٔ فیض و ایصال عطایای هستی و کمال است بر ممکنات مستعده
بقدر استعداد و [struck] بخل از جانب آن منبع فیوضات نیست بلکه نارسائی
از جانب این نواقص و ابای امکانست و لهذا او غنی مطلق و جواد مطلق است
از آنجهت که ذات او خیر است و خیّر است و مفیض خیر است نه از جهت عوضی
و غرضی که در ذات او نبوده باشد و بافاضه حاصل شود و قبل از و حاصل نباشد و تخلف
این ممکنات از آن ذات و تخلّل عدم میانها از جهت عدم قابلیت این ممکنات است
الّا وجود مسبوق بعدم را زیرا که این لازم امکان و معلولیت است و نیست معلولیت
الّا باین نحو نیست هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست ورنه تشریف
تو بر بالای کس کوتاه نیست و اما آنکه خدای عز و جل جسم و جوهر نیست پس بیانش
آنست که هر چه وجود او غیر مهیّه اوست البته معلول است و خدایی را نمیشاید
زیرا که علتی میخواهد این وجود را بان مهیه ایصال نماید و این علت اگر غیر آن مهیه باشد لازم
آید خدا معلول دیگری باشد و اگر آن مهیه باشد لازم آید که مهیه بی وجود افاضهٔ وجود کند
و این بدیهی الاستحاله است ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش
پس جوهر خدایی را نشاید و خدای عز و جل جوهر نباشد زیرا که جوهر موجود قایم بذات
باشد یعنی مهیتی که موجود باشد بوجود و هر گاه جوهر را مهیتی و وجودی مغایر بوده باشد البته
معلول خواهد بود و محتاج بعلتی که خدای عز و جل باشد خواهد بود و اگر گوید که جوهر موجود قایم بذات

جهت ۳

است خواه عین وجود باشد و خواه مهیه مغایر وجود چنانکه نصاری گویند که خدای
عز و جل جوهر نامتناهی است و جوهر دو قسم است متناهی و نامتناهی یعنی محدود
و غیر محدود و خدای عز و جل جوهر غیر محدود است زیرا که حد و نهایه ندارد و لهذا کنه
او معلوم نمیشود و وهم و عقل را در وراه نیست پس گوییم که شما اصطلاح کرده اید
که جوهر نامتناهی را اطلاق بر خدای عز و جل کنید باین معنی که وجود عین مهیه باشد و مقصود
و محدود نباشد و این معنی در حق خدای عز و جل درست است لیکن نزاع بر سر معنی دیگر
جوهر است نه این معنی و اما اطلاق لفظ جوهر بر خدا چنانکه نصاری میکنند و در میان
حکما خلاف است که اطلاق جوهر بر خدا میتوان کرد یا نه پس این بحث لفظی است
و مع هذا اطلاق الفاظ بر خدا موقوف است بر اذن وی اذن ظاهر است که سوء
ادب است اسمکان او صفته اگر چه این عقیده حقیر مخالف عقاید جمهور علماست
و علی ای تقدیر خدای عز و جل جوهر نیست بمعنی اول که مشهور بین العرف واللغه است و اگر
اصطلاح کند کسی بمعنی دیگر ما را در آن نزاع نیست و اما آنکه خدا جسم نیست پس جهت
آنست که جسم امریست ممتد ذی اجزا متصف بوجود و چنین چیزی معلول می باشد زیرا که
مهیتی دارد و وجود زاید بلا شک و دیگر آنکه اجزا دارد و محتاج باجزاست خواه هیولی و
صورت و خواه مقداری که باو منقسم میشود خواه قابل هیولی و صورت باشد و خواه نباشد
مرد خدا پرست و محتاج خدایی را نشاید و اما آنکه خدای عز و جل صورت نیست و عرض
نیست و خط نیست و سطح نیست پس وجهش ظاهر است زیرا که این امور قایمه
بغیرند و محتاج بمحلند و محتاج محتاج بخدا است نه خدا است و اما آنکه خدای عز و جل را
ثقل و خفت و حرکت و سکون نمی باشد پس جهت آنست که این امور از خواص
اجسام است و خدای عز و جل خود جسم نیست و اما آنکه خدای عز و جل را مکان نمی باشد
و زمان نمی باشد جهت آنست که مکان و زمان از برای امر ممتد منقسم و امر متحرک
می باشد و خدای عز و جل خود ممتد منقسم نمی تواند بود و متحرک نیز نیست و وجه دیگر آنکه

اجزاء ۳

خدای عز و جل آفریننده مکان و هم زمان است پس سابق بر مکان و زمان باشد سبق
علت بر معلول پس در مکان و زمان نباشد نیست با مکان آفرین مکان چه کند با زمان
آفرین زمان چه کند و وجه دیگر آنکه حقیقة مکانی موجود ورای اجسام عالم نیست بلکه از سطح
آسمان هفتم یا عرش محیط بهمه اشیا تا طبقه هفتم زمین همه اجسام بر روی هم چیده
شده اند و سطح فوقانی ملاصق سطح تحتانی شده جمهور و اهل لسان هر سطح حاوی را مکان
گفته اند نسبت بجسم محوی پس مکان باین معنی که مفهوم خلق و محاوره ناس است نمی باشد مگر
از برای جسم محاط و خدای عز و جل جسم و محاط نیست پس مکان نداشته باشد و زمان حقیقة
نسبت متغیر است بمتغیر چنانکه دهر نسبت ثابت است بمتغیر و سرمد نسبت ثابت است
بثابت و خدای عز و جل متغیر نیست تا در زمان باشد زیرا که متغیر مغیری میخواهد و محتاج
بغیر معلول و خدای را نمیشاید آنچه تغیر نپذیرد تو بی آنچه نمرد ست و نمیرد تو بی
قال الشیخ السعید ابن بابویه ره و بدرستی که خداوند تعالی شانه متعالی و بلند است از
جمیع صفات [illegible] خلقش و خارج است [illegible] از حدین حد ابطال و حد تشبیه و آنکه
خدای تعالی شیء است لا کالاشیا نه مثل چیزها احد است صمد است نمی زاید پس میراث
برده شود از او و زاییده نشده است پس شریک داشته شود و نیست از برای
او کفو و همتا احدی و [illegible] از برای او ند و شریکی نیست و نه شبیهی و نه صاحبه و یاری و مصاحبی
از برای او نیست و نه مثلی و نه نظیری و نه شریکی در نمی یابد او را ابصار و اوهام و او
دریابنده ابصار و اوهام است نمی گیرد او را سنة و بینکی و نه خواب و او لطیف و خبیر
است خالق همه اشیاست نیست آلهی مگر او مر او راست خلق و امر تبارک
الله رب العالمین البیان اما آنکه گفته که خدای عز و جل متعالیست
از جمیع صفات خلقش پس باید دانست که خالق و علت مباین است بالذات
و من جمیع الوجوه با مخلوق و معلول زیرا که اگر نه چنین باشد لازم آید که شیء علت نفس خود باشد
و لازم آید تقدم شیء بر نفس و موجود بودن او قبل از موجود بودن و این ظاهر الاستحاله است

اوصـ

پس ذات مقدس آلهی

مقدس

193

پس ذات آلهی مباین است و از جنس مخلوق نیست و خارج است از مخلوقات
~~[illegible]~~
~~[illegible]~~
~~مقدس و اشیا چنانچه جمعی از اهل تحقیق ذکر کرده اند که~~ [illegible] و متعالیست از جمیع مخلوقات
زیرا که علت است و علت متعالی است از جنس معلول و همچنین متعالی و مباین و خارج از جنس
جمیع صفات خلق است زیرا که جمیع خلق و جمیع صفات او فائض و راشح از رشحات فیض
اوست و ذوات موجوده و کمالات و صفات این ذوات موجوده همه قطرات امطار
رحمت ایجاد و آفرینش اوست خواه مجعول وجود باشد و خواه ماهیته و خواه ابداع باشد
جعل و خواه اختراع و خواه بسیط و خواه مرکب چه مآل همه واحد است و منافقه لفظی است
و علت و جاعل مباین و متعالی و خارج است از جنس معلول و مجعول چنانچه معلوم شد پس
خدای عز و جل متعالی باشد از جمیع صفات خلقش و اما آنکه خدای عز و جل را صفات
هست یا نه اگرچه مبرا است از صفات خلقش پس بیانش آنست که صفات
منسوبه بخدای عز و جل بر چهار وجه است زیرا که این صفة یا متقرر است در ذات
موصوف و مقتضی اضافه و نسبت بغیر نیست و یا متقرر در ذات موصوف است
و مقتضی اضافه و نسبت بغیر است و متغیر نمیشود بتغیر اضافه و یا متقرر و مقتضی است
و متغیر میشود بتغیر اضافه و یا متقرر در ذات موصوف نیست و مقتضی اضافه و نسبت
بغیر است اما نه اقتضاء حقیقی زیرا که هرگاه متقرر در ذات موصوف نباشد البته محض
اضافه [illegible] و اضافه محض خواهد بود که اگر ذو اضافه باشد تقرر در ذات موصوف
خواهد داشت و اگر نه ذو اضافه و نه اضافه محض و حال آنکه متقرر محض نیست لازم آید
که صفة و امر منسوب بآن موصوف نباشد اصلا و این خلاف فرض است پس
قسم رابع اضافه محضه باشد و مغایر قسم ثانی و ثالث باشد که هر دو ذو اضافه اند و محقق است
که قسم رابع را مقتضی اضافه گفته اند بنا بر تسامح و اقتضاء غیر حقیقی [illegible] نه حقیقی تا منافض
کلام اول [illegible] لازم آید بنا بر آنکه تلقی بقبول [illegible] که اضافه محض است و آنچه در اخبار

باشد صـ

ذو صـ

ائمه اطهار وارد شده است چنانچه در باب آینده مذکور خواهد شد آنست
که صفات دو قسم است صفات ذات و صفات افعال و شک نیست
که قسم اول از تقسیم سابق داخل صفات ذات است مثل وجود چنانچه در اخبار
وارد شده که ادنای معرفت اقرار است بآنکه نیست آلهی غیر او و شبه از برای
او نیست و نظیر از برای او نیست و اینکه قدیمست و مثبت است و موجود است
و غیر فقید است و نیست مگر مثل او چیزی و در اخبار دیگر نیز وارد شده که اطلاق
موجود بر خدای عز و جل شده و مثل حیوة که او نیز داخل صفات ذاتست و از قسم اول
است و حی یعنی دراک فعال است و حیوة همگی قوتی که مصحح علم و قدرت باشد و بر هر تقدیر
از صفات ذاتست و شک نیست نیز که قسم چهارم که اضافات محضه است
از صفات افعالست و حادث است مثل حدوث افعال و این قسم مثل خالقیت
و فاعلیت و رازقیت و متکلمیت یعنی خالقیت کلام در جسمی از اجسام یعنی
قوتی که منشاء صحت خلق کلام باشد در جسمی از اجسام بالفعل یا بالقوة زیرا که این
قوت حقیقة در تحت قدرت است مطلق است و صفت علیحده نیست
بلکه صفت قدرت است بعینه بعد از تخصیص زیرا که خدای عز و جل قادر است
بر همه اشیا و از جمله اشیا یکی خلق کلام است و اما متکلم بودن خدا بمعنی کلام نفسانی
پس اگر معنی معقولی داشته باشد یا راجع بعلم میشود اگر بمعنی علم بمدلول کلام لفظی باشد
و یا راجع بقدرت میشود اگر بمعنی قوت بر ادراک معانی کلام و ایجاد الفاظ باشد و
صفت علیحده نخواهد بود و اگر همین معنی ظاهری مراد باشد نامعقول و لا یعنی خواهد بود چنانکه
اشعریه میگویند و همچنین از قسم چهارم و از صفات افعالست و محبیت و ساخطیت و
راضی بودن بر افعال و از افعال بندگان زیرا که محبیت و بخشندگی یا خلق انعام و
احسان بندگانست یا تخصیص نعمت موجوده است به بنده از بندگان و بر هر تقدیر صفت
فعل و اضافه محضه است و تابع فعلست و حادث است مثل حدوث فعل و ناخشنود بودن
از کردار بد بندگان و خشنود بودن از کردار نیک بندگان ظاهر است که اضافه و صفت

فعل و حادث

فعل و حادث مثل حدوث فعلست و جایز نیست که هرگز بگوییم که همیشه خدای عز و جل
موصوف است باو زیرا که لازم آید که خدای عز و جل حادث باشد تعالی الله عنه و تغیر در این
صفات و نبودن این صفات در خدای عز و جل نقص در خدای عز و جل نباشد زیرا که این
صفات کمال نباشند در خدای عز و جل زیرا که اعتبار یاتست و اضافات محضه اند زیرا که
آنچه منشاء او مخلوق و معلول بوده باشد و حال آنکه خالق و علت خالق و علت اند قطع
نظر از مخلوق و معلول کرده و فی نفسه تمام است تا خلق و ایجاد از او آید آنچه منشاء او
چنین باشد البته در کمال خالق و علت دخل نخواهد داشت و اضافه خواهد بود میان
او و خلقش و اما قوت و قدرت بر ایجاد و خلق خواه ایجاد کند و خواه نکند و قبل
از ایجاد پس او حقیقة صفت قدرت است و داخل ما نحن فیه نیست و اما صفت
مشیت و ارادت پس حق آنست چنانکه در اخبار ائمه اطهار وارد شده که حادث
است و صفت فعل است که اضافه محض و صفت فعل و محدث باشد و اما عامه علما و — آنچه هم
کافه حکما ذکر کرده اند و گفته اند که ارادت قدیم است و صفت ذاتست زیرا که اگر حادث
باشد چنانچه شرذمه قلیلی از معتزله گفته اند لازم آید که چون حادث است و هر حادث
باید که مسبوق باراده باشد و الا لازم آید که بلا اراده صادر گشته باشد و فاعلش موجب
و مضطر و بلا اراده مثل نار مر حرارت را باشد و مثل صدور افعال طبایع باشد از طبایع و این
باتفاق کل بر خدا روا نیست پس لازم باشد که آن ارادت حادثه مسبوق باشد بارادت
سابقی و همچنین چون آن ارادت سابق نیز حادث است برین تقدیر باید که
مسبوق باشد بارادت سابقی دیگر و لازم آید تسلسل یا انتها بارادت قدیمی
صفت ذاتی که مسبوق بارادت سابقه نباشد پس جوابش آنست که شک
نیست که از ذات مقدس آلهی که فاعل و جاعل و صانع کل و خالق علی الاطلاق است
اولا امری صادر گشته که او مخلوق است و شک نیست که مخترع و مبدع است

چنانکه در قرآن مجید وارد شده که بدیع السموات والارض ای مبدع السموات والارض
و در اخبار ائمه اطهار اکثر من ان تحصی وارد شده که ابتدع الخلق ابتداعًا و اخترعهم
اختراعًا و نظایره و مضامینه و معنی بدیع و ابداع و ابتداع که جمله را جعند بمعنی واحد بغیر از
این نیست که از روی مثالی خلق او نشده باشد مطابق لغت و اخبار و چون زمان از
مخلوقاتست پس بعدم و امتداد و مسافت زمانی تواند بود و اگر موهوم باشد دانسته شد

مسبوق صح

که وهمی و واهمی بغیر از خدای عز و جل در آن مرتبه نیست و وهم خدای عز و جل امتداد زمانی را
اگر بمعنی علم است پس زمان موهوم نباشد و وهم واقعی خود معنی ندارد پس مخلوق اول
مسبوق است بعدم صریح واقعی و تخلف کرده آن معلول از ذات مقدس الهی زیرا که
تخلل عدم مستلزم تخلف است البته و حدوث زمانی باعتقاد اهل تحقیق همین معنی دارد
نه تخلل عدم در امتداد مسافت زمان و مسافت بعد قدم زمانی که حکما قایل شده اند و غلط
کرده اند مسبوقیت بعدم اعتباریست نه عدم واقعی و این را حدوث ذاتی نامیده اند
و بیان بطلانش گذشت و هرگاه مخلوق اول تخلف کند و خلق بی اراده محالست
نسبت بخدای عز و جل زیرا که اگر چنین باشد لازم آید که مثل افعال طبایع باشد که باجماع باطلست
و چون ارادت فعلست تابع فعلست و حادث است مثل حدوث مخلوق اول
چون تخلف مراد از اراده محالست و چون نقل کلام در اراده کنید و گویید که حادث
است و اراده دیگر میخواهد جواب گوییم که چنانکه زمان موجود است و زمان دیگر نمیخواهد
و مکان مکان دیگر نمیخواهد و نور نور دیگر نمیخواهد و چنانکه جمعی میگویند که وجود موجودست
و وجود دیگر نمیخواهد اراده نیز مراد است و اراده دیگر نمیخواهد و این معنی را در اراده
خود نیز مشاهده میتوان کرد و وجدان بر و گواهست پس تسلسل در امور موجوده
لازم نیاید و در اعتبارات قصور ندارد و اگر گویید که این اراده حادث تخلف از
ذات کرد با آنکه ذات علت تامه است و این محال است جواب گوییم که این تخلف

لازمست

لازمست بر هر تقدیر بر غیر حکما و جوابش گذشت که مانع از جانب معلول است
زیرا که مخلوق اول و اراده او هر دو تخلف کرده اند از خالق خود بجهت آنکه مخلوقیت
و مرادیت نمی باشد الا بتخلل عدم واقعی بینهما و این معنی معلولیت و مرادیت است
که عدم متخلل باشد پس هر چه در حدوث فعل گفته میشود در حدوث اراده گفته
خواهد شد بلا تفاوت و آنکه قطب المحققین نصیر الملة والدین گفته که اراده ذاتیه
که از صفات ذاتست اراده ازلیه است بوجود فعل در لایزال پس اراده ازلی
باشد و فعل حادث لیکن با آنکه این مخالف جمیع اخبار ائمه اطهار است که
اراده از صفات فعلست و حادث با این نفعی ندارد در دفع تخلف زیرا که
هرگاه ذات ازلی باشد و اراده ازلی که شرط است تخلف فعل و حدوث او در
وقت معین اگر بجهت آنست که درین وقت خصوصیتی هست که در سایر اوقات
نیست پس نقل کلام در آن خصوصیت خواهد شد و اگر گویی که وقت قبل از این
وقت نیست مثل کعبی پس خواهیم گفت که برگشت بقول ما که معلولیت و امکان
نمی باشد الا باین نحو و اگر نه معنی محقق نخواهد داشت این قول و اگر بجهت آنست
که اراده ازلی ممکن نیست مراد او الا درین وقت لایزال و تخلف مراد از اراده بجهت
عدم امکان مرادست الا در لایزال و طبیعت او تاب قدم و ازلیت ندارد پس
چه فرق باشد میان قول ما که اراده تاب ازلیت ندارد و قول او که میگوید فعل
تاب ازلیت ندارد اما اراده ازلیست الا در آنکه او اراده را صفت ذات و
ازلی گرفته و مخالفت اخبار کرده و ما اراده را صفت فعل و حادث گرفته ایم
و موافقت اخبار کرده ایم و علت تخلف معلول از علت در هر دو یکی است
بلا تفاوت و اگر بجهت آن میگوید که من اراده چنین می یابم که اراده ازلی
باشد و فعل حادث بمحض تشهی و خواهش با مخالفت اخبار پس محض دعوای لا

لایعنی است پس ظاهر شد که خالقیت و فاعلیت و مشیت و اراده و رضا
و سخط و رازقیت و وهابیت و متکلمیت چنانکه در باب آینده می آید حادث
اند و لم یزلی نیست و از جمله صفات افعال اند و جایز نیست که بگوییم که خدای
عز و جل همیشه موصوفست باینها و از قسم رابع اند که اضافات محضه باشد
و وجود و حیوة از صفات ذاتست و از قسم اولست و ازلی و قدیمند و اما
قسم ثانی و ثالث که آن صفت متقرر در ذات مقتضی اضافه باشد خواه متغیر
نشود بتغیر اضافه و خواه متغیر شود پس حق آنست که صفت متقرر
در ذات متغیر بتغیر اضافه موجود نیست در صفات واجب زیرا که این را صفت
علم میدانند و چون حق آنست که علم عبارت از حضور است خواه حضور
موجود خارجی نزد عالم و خواه حضور صورت ادراکی مرتسم در غیر و خواه
حضور صورت ادراکی مرتسم در عالم لیکن دو قسم اول نمی باشد مگر در عالم فاعل
و علت معلوم تا ربط فاعلی منشا حضور باشد چنانچه در قسم ثالث ربط قابلی
منشا حضور شده و ربط فاعلی مخصوص بفاعل عالم باشد و چون حق اینست
نه ربط قابلی و صورت حاصله چنانچه شیخین قایلند و برایشان مفاسد لازم آمده
که در واجب الوجود و خدای عز و جل علم را بالصورت دانند و صور را لوازم ذات
دانند نه مرتسم در ذات تا لازم آید که ذات محل صور باشد پس بنابرین جواب این
هر دو قسم یک قسم باشد که قسم ثانی باشد و قسم ثالث که متغیر بتغیر اضافه باشد
مصداق نداشته باشد که علم باشد باعتقاد اکثر حکما امثال و قسم ثانی مثل قدرت
و علم و سمع و بصر و حکمت و عزت و قیومیت از صفات ذات اند
و وحدت و قدم از قسم اولند و از صفات ذات اند و ازلی اند و همیشه خدای
عز و جل موصوف است باین صفات ذات اما تحقیق اینکه صفات ذات

عین ذاتند یانه

و انکار بعضی از معاصرین لغت اند کر اراده دو قسم است یکی صفت فعل و حادث [illegible] اراده جزئی باشد و دوم اراده ذاتی صفت ذات و قدیم [illegible] نفی [illegible] و فی ما است [illegible] اراده عین علم [illegible] صفت فعل [illegible] تخلف [illegible] قدرت

عین ذاتند یانه پس حق آنست که عین ذاتند زیرا که اگر زاید باشند و ذات
موصوف باشد بآنها لازم آید که خدای عز و جل در اتصاف محتاج بغیر باشد و خدایی را نشاید
و اگر ذات بجهت علت اتصاف و صفت باشد لازم آید که ذات بی قدرت و علم علت
و فاعل و موجد باشد و قادر باشد بی قدرت و لازم آید که ذات بی قدرت و علم خالق باشد
و این محالست زیرا که بی قدرت خلق و ایجاد محالست و بی علم فعل خدا مثل افعال طبایع
باشد بلکه کمتر زیرا که در طبایع نیز شعور تا در مرتبه خود دارند اگر چه مثل شعور ذوی العقول
و ذوی الحیوة نباشد و مقدمه خلق بی شعور و علم نمی باشد از جمله بدیهیات است چنانچه
خدای عز و جل میفرماید الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر و هرگاه صفات ذاتی عین
ذات باشند پس مناقشه درین که هرگاه عین ذاتند پس چه صفتی و چه ذاتی تا بتوان
گفت که صفت عین ذات است زیرا که این فرع ذات و صفت متغایر است
مناقشه در لفظ و در عبارت و در تفهیم معنی خواهد بود بعد از ظهور مراد و بلا نزاع در
مدعی و این قسم عبارات درین هنگام از ضیق عبارت و لاعلاجی در تفهیم متعلمین
خواهد بود و این قسم مناقشه لایق ادنی متعلمی نیست چه جای فضلای ذی الشعور
چنانچه اطال شایع کرده اند و هرگاه صفات عین ذات باشند و علم و قدرت
و وجود و سایر صفات ذاتیه عین ذات اند پس تعمقا میتوان گفت که خدای عز و
جل علم است و قدرت است و وجود است پس آیا میتوان گفت که خدای
عز و جل عالم است و قادر است و موجود است چنانچه متواتر اخبار ائمه اطهار
و اخبار عامه و متواتر قرآن مجید است یا نمیتوان گفت حقیقة بلکه اگر توان گفت
بالمجاز خواهد بود و ماول و مسئله دیگر آنکه آیا اثبات صفت علم از برای خدا میتوان
کرد باین طریق که الله علم یا الله عالم یا الله وجود یا الله موجود یا اثبات هیچ خبر
از برای خدای عز و جل نمیتوان کرد بلکه همه نفی ضد است و نفی ضد بر میگردد چنانکه
در باب آینده خواهد آمد که مراد ما بهر صفتی از صفات ذات نفی ضد اوست از خدای عز و جل

زیرا که اثبات نفی مغایرت است و هرگاه عین باشد مغایرت و اثبات شئی از برای شئی
ممتنع است پس آنکه در قرآن مجید وارد شده مثلا که یعلم ما یسترون و ما یعلنون یعنی حاصل
نیست بانچه پنهان کرده اند و آنچه آشکارا کرده اند اما تحقیق مسئلهٔ اول که الله وجود
و موجود میتوان گفت و الله عالم و قادر نیز میتوان گفت آنست که هرگاه شئی را
بر شئی حمل کنند حال خالی نیست از آنکه محمول یا عین موضوع است یا غیر موضوع است پس
اگر عین باشد حقیقةً حمل نخواهد بود زیرا که درین صورت دو چیز نخواهد بود تا بگوییم این آنست
بلکه یک چیز است و دو اسم دارد و حمل باعتبار اسم خود نمیباشد و این اسم آن اسم
است نیز غلط است زیرا که آن دو لفظ د و موجود شخصی خارجی است و حمل میان هیچ دو موجود
محالست بلی اگر عین باشد و مغایر بوجهی از وجوه یا اعتباری از اعتبارات و بالجمله مغایرت
اعتباری و باشد حمل خواهد بود باعتبار آن مغایرت اعتباری و اتحاد ذاتی [illegible] زیرا که حمل عبارت
از اتحاد در وجود و اختلاف در مفهوم است چنانکه مشهور است لیکن کسی که قایل
باعتباری نباشد مثل استاد و غیره قایل باین حمل نخواهد بود و آنکه مشهور است که حمل
شئی بر نفس فایده ندارد و ازینجا لازم آید که حمل است حقیقةً لیکن فایده ندارد
ظاهرا بنا برین مذهب مشهور باشد که قول باعتباری باشد و اگر محمول غیر موضوع باشد
پس اگر غیر اوست در وجود خارجی پس حمل محال خواهد بود زیرا که دو شخص خارجی
حمل در و ممتنع است و اگر غیر اوست در مفهوم و متحد در وجود پس درین صورت
حقیقت حمل خواهد بود و اتحاد در وجود و تغایر در مفهوم حال خالی نیست از [illegible] یکی
از دو صورت یکی آنکه یکی ذات باشد و دیگری جزو ذات و این در حمل ذاتیات
است و یکی دیگر آنکه یکی ذات باشد و دیگری صفت و این در حمل عرضیات است
پس احتمالات سه است اول حمل شئی بر نفس بنا بر اعتبار تغایر اعتباری و دوم
حمل ذاتیات و سیوم حمل عرضیات و حمل ذاتیات را حمل علی میگویند و حمل عرضیات
را حمل فی میگویند زیرا که عرض در موضوع است مثل سواد در جسم پس حمل الکلمة فی

حمل صو

خواهد بود

خواهد بود و ظاهر است که حمل عرضیات بطریق اتصاف است زیرا که موضوع متصف
بمبدا اشتقاق محمول خواهد بود مثل الجسم اسود که مصداق این حمل اتصاف جسم است
بسواد که مبدا اشتقاق اسود است و قدما درین حمل میگویند سواد در جسم است
و محمول را مقدم میدارند و در حمل ذاتیات نیز بطریق اتصاف است زیرا که محمول
بالطبع و بالذات نمی باشد مگر اعم از موضوع که جزو ذات یا مقتضی و لازم ذات باشد
مثل الانسان حیوان و شک نیست که خاص متصف بعام خواهد بود و مثل الانسان
ناطق که [illegible] انسان متصف است بمبدا اشتقاق ناطق که نطق باشد و قدما میگویند
حیوان بر انسان است و حمل علی میگویند باین اعتبار و بالجمله محل نزاع هیچ یک ازین
دو نیست بلکه محل نزاع قسم اول است زیرا که این دو قسم حمل که حمل ذاتیات و عرضیات
باشد در حمل صفات ذاتیه خدای عز و جل بر خدای عز و جل معقول نیست بدو وجه وجه اول
آنکه این دو بطریق اتصاف است و صفات ذاتیه عین ذات است و زاید نیست
تا خدای عز و جل متصف باشد حقیقةً باو و امری عارض ذات باشد و همچنین صفات
ذاتیه جزو ذات نیست زیرا که ترکیب منافی خدایی است تا توانیم گفت
از باب حمل ذاتیاتست و وجه دوم آنکه مغایرت میان ذات و این صفات اصلاً
نیست و این دو قسم حمل بدون مغایرت بالذات محالست پس محل نزاع ماند قسم
اول که حمل شئی بر نفس باشد مثل زید زید است و خدا موجود است و عالم است بلکه
خدا علم است و وجود است نیز و ظاهر است بدیهه حاکم باشد که زید زید است حق است
و نیز بدیهه حاکم باشد که زید زید است تصدیق است و تصور نیست و شک نیست
که تصدیق و مصدق به البته طرفین دارد و این ممکن نیست الا بتغایر اعتباری میان
موضوع و محمول و شک نیست که این تغایر اعتباری باعث اثنینیت و دوئیت
در آن ذات نمیشود لیکن این تغایر اعتباری طرفین او گاهی بلفظ واحد و عنوان
واحد است مثل زید زید است و گاهی بدو لفظ و دو عنوان مختلف است مثل الله وجود
و موجود و عالم و قادر باین سبب که گاه باشد که ذات واحد را آثار مختلف بوده باشد

که همه مترتب بر آن ذات واحده من جمیع الوجوه شود پس غایات مختلف
بر آن ذات را باشد بی آنکه دران ذات جهات متعدد و اعتبارات مختلف بود
باشد بلکه این اعتبارات منشا اعتبارش همه آن غایات است نه آن ذات
پس لازم نمی آید که این اعتبارات در آن ذات باشد و در آن ذات اعتبارات
متکثره باشد و وجه اشتباه آنکه این اعتبارات در ذات است قیاس بنفس
است که چون در ممکن آثار و غایات متعدده منشاءش جهات مختلفه در خود
می باشد در غیر هم باین نحو تصور میکنند و اگر گویید که ذات واحده منشاء غایات
مختلفه و آثار متعدده من حیث هو واحد من جمیع الوجوه برهان عقلی قاطع بر امتناعش
قایم است زیرا که الواحد لا یصدر عنه الا الواحد گوییم در جواب اولا که پس لازم
آید بر ما و بر شما هر دو که خدای عز و جل علم و قدرت و وجود نداشته باشد یعنی آثار
علم که عدم جهل باشد و شما نیز قایلید باو و همچنین آثار قدرت که عدم عجز است و شما
نیز بان قایلید بر آن ذات مترتب نشود و اگر گویید که عدم متعدد نمی باشد جواب
گوییم عدم مضاف شک نیست که متعدد است زیرا که عدم مضاف بجهل غیر عدم
مضاف بعجز است و شک درین نیست و اگر گویید که این تعبیر بواسطه
ضیق عبارت است و الا اعدام متعدد در و نمی باشد در جواب گوییم که در واقع این
اعدام در خدای عز و جل هست یا نیست یا در خدای عز و جل عدم مطلق هست و مضاف
نیست و این شقوق همه ظاهر است حقیت و بطلانش خصوصا بر مذهب
استاد که عدم مضاف را موجود میداند و در واقع حق است و اعتقاد صحیح است
نیز و ثانیا آنکه این غایات صادر از آن ذات نیستند و آثار ربوا اطلاق
کرده شد بمعنی لغوی نه بمعنی اصطلاحی بلکه تعبیر کردیم از آنچه در ما مترتب بر
صفات زایده است و در خدای عز و جل بر ذات احدی بحت مترتب است باین
عبارت که آثار و غایات باشد چنانچه در اخبار بنفی ضد تعبیر شده از آن جهت که
نه باد او توهم تعدد بشود اگر باثبات تعبیر شود بواسطه سرعت در دفع وهم مخاطب

واز جهت آنکه اوهام عامه و عوام پیش از آنکه بیان شود که باعتبار غایات
است نرود بتعدد و از اول امر راه تعدد بسته شود چنانکه تفسیر شده در آیه
کریمه الرحمن علی العرش استوی در اخبار ائمه اطهار که مراد از استوی استولی است
و کافه اهل لسان و فصحا و بلغا و علماء عربیه تصریح نموده اند که این آیه کریمه استعاره
تمثیلیه است و تشبیه شده و تصویر گردیده عظمت و شوکت و اقتدار خدای عز و جل
بر همه ممکنات و مخلوقات که عبارت از ما سوی باشد و آن نحو قهر که همه ایشانرا که تمام
عدم جبر کرده و بصحرای وجود کشیده بعظمت پادشاهی بر کرسی خود قرار گرفته و
جمیع خدم و حشم او در خدمت جا بجا با آداب در خدمت او ایستاده باشند و از بیم
سطوت و قهر او نتوانند حرکت کرد و در استعاره تمثیلیه هیچ لفظ مجازا در غیر معنی
خود مستعمل نمی باشد و تصریح کرده اند بانکه تفسیر استوی باستولی بواسطه دفع
وهم عوام است از اول امر و بسرعت که خدای عز و جل جسم است و بر بالای عرش
نشسته و چهار انگشت بلند است چنانکه حشویه مجسمه توهم کرده اند علیهم ما علیهم
و شاهد بر آنکه غرض در اخبار اینست که دفع وهم از اول امر بشود و ضیق عبارت
از افاده وحدت ذات و تعدد غایات آنکه در حدیث مشهور بحدیث زندیق
وارد شده که او سمیع است بغیر جارحه و بصیر است بغیر آلت بلکه می شنود
بنفس خود و می بیند بنفس خود نیست قول من که او سمیع است می شنود بنفس
خود و می بیند بنفس خود مانکه او یعنی خدای عز و جل چیزیست و نفس چیز دیگر و لیکن
ارادت کردم عبارت از نفس خود در وقتی که بودم مسئول و افهام مر ترا در وقتی
که بودی تو سائل پس میگوییم که او سمیع است بکلش نه آنکه کل از و از برای او بعضی
باشد و لیکن اراده کردم افهام ترا و تعبیر از نفس خود و نیست مرجع من درین
مگر بسوی آنکه او یعنی خدای عز و جل سمیع بصیر عالم خبیر است بی اختلاف ذات
و بی اختلاف معنی و ظاهر شد که حضرات اطهار علیهم الصلوة و السلام بمقتضای

کلموا الناس علی قدر عقولهم غرض ایشان تکمیل خلق بوده مناسب عقل و وهم ایشان و
لهذا درین حدیث چون سامع زندیق و هشام بوده که رتبه فهم داشته اند نسبت امور
مختلفه بذات احدی بلا اختلاف در ذات و اجزاء خارجیه و بلا اختلاف در معنی و اجزاء
ذهنیه داده شده با آنکه بنفی ضد تعبیر کردن منافات با اعتبار امور متعدد باعتبار غایات
متعدد ندارد بلکه هر دو بیک معنی بر میگردد زیرا که خدای عزوجل را عالم و قادر گفته ایم
باعتبار غایات متعدد و معنی این تعدد و این صفت حقیقةً نفی ضد است که اگر حقیقت
اثبات صفت باشد لازم آید فساد پس اظهار این معنی که باعتبار غایات متعدد است
~~...~~ نه باعتبار تعدد امور در ذات باین طریق میشود که مراد نفی ضد است پس
این مؤید ماست و شاهد نه منافی و دیگر آنکه نفی صفات فعلیه از خدای عزوجل ممکن نیست
پس اینکه خدای عزوجل خالق است و رازق است و مبداء ممکنات است لا شک
قایل و معترف اند و این صفات اگر نفی است پس از مبداییت اثبات وجود
واجب نخواهد شد و اگر نفی بر نمیگردد آیا مبداییت امر موجود است یا اعتباری اگر
موجود باشد لازم آید که خدای عزوجل را صفت موجوده زایده باشد ~~...~~
و اگر نه مدعی ثابت خواهد بود و سبب تعدد و اعتبار امور خارجه از ذات است نه نفس
ذات پس لازم نیاید که هرگاه اعتباری نفس الامری باشد اگر در ذات هست
پس موجود است و اگر نیست اعتباری یعنی چه زیرا که این صفات اجراء او بر ذات
را خلق میکنند و خدا را اسماست و خلق دعوت بآن اسما میکنند پس اعتبار فرع
معتبر است و قطع نظر از معتبر اعتبار نمی باشد و این طریقه غیر آن طریق است
که محقق دوانی گفته که مصداق حمل یا اتصاف موضوع است بمبداء اشتقاق
یا نفس ذات موضوع است باعتبار آنکه نفس ذات منشاء انتزاع وصفیت
که محمول بر نفس ذات موضوع میشود مثل الله عالم و الله موجود و اثبات موجودیت
باعتبار انتزاع وصف وجود است و حمل موجود نه آنکه موجودیت ذات باین وجود
باشد پس انتزاع بواسطه صدق موجود است بر خدای عزوجل و چون استاد باین

انتزاع قایل نیست

انتزاع قایل نیست اطلاق موجود بر خدای عزوجل بطریق حقیقة نمیتواند کرد بلکه این
اطلاق را بطریق مجاز میداند و ~~...~~ چون باعتباری قایل نیست حمل وجود بر خدای
عزوجل نیز بطریق الله وجود نیز قایل نخواهد بود و این را حقیقةً حمل نخواهد دانست
و چون معلوم شد حقیقت اعتباریات و اعتبار ~~...~~ آنها ظاهر شد حقیقت الله وجود
و هو علم کله قدرة کله حیوة کله و حقیقت الله موجود قادر عالم نیز زیرا که هرگاه اعتبار
کردیم وجود مغایر بتغایر اعتباری موجود باین وجود اعتباری نیز میتوان گفت باعتبار
ترتب آثار و غایات موجودیت بر آن ذات و لازم نیست تجوزی که خلاف ظاهر
و خلاف اصل است و لازم نمی آید نفی اول قرآن تا آخر قرآن که ظاهر کفر می نماید زیرا که
~~...~~ مدار قرآن مجید بر اخبار است و اثبات که ان الله علیم بذات الصدور یعلم ما فی
السموات و ما فی الارض ان الله قادر علی ان یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم بلکه
تعداد اینها نفعی ندارد زیرا که از اول بسم الله تا آخر معوذتین مدار بر اثبات صفات
و اخبار را از امور منسوبه باثبات است از برای خدای عزوجل و از قرار عدم اعتباری
این نفی همه لازم خواهد بود و لا اقل تصدیق باثبات جایز نخواهد بود و اگر تصدیق کند بلب
خواهد بود نه بقلب و بر سبیل متابعت عامه و مجاز خواهد بود نه بحقیقت و تو واقع و ظاهرا
اگر این کفر نباشد فرق میان کفر و اسلام مشکل خواهد بود بلکه نخواهد بود زیرا که کفار
مشرک که اصنام را آلهه میگفتند مراد ایشان نبود الا آنکه ایشان شفعا اند
نزد خدا و ایشان را مجازاً خدا میگفتند نه حقیقة و خالق بغیر از واحد قایل نبودند
و لئن سألتهم من خلق ~~...~~ السموات و الارض لیقولن خلقهن العزیز العلیم و اصنام
را خدایان کوچک و خدای عزوجل را خدای بزرگ میگفتند باعتبار شفاعت و اصنام
را صور انبیا و اولیا و کواکب میدانستند که شفیع اند و این صور را اگر همه میدانستند
و بالجمله دست از ظواهر برداشتن بالکل و ~~...~~ ضروریات دین را تأویل نمودن ظاهرا
مناسب حال اهل اسلام نباشد و ما در منهاج الیقین دلیل برهانی بطریق دیگر نیز بر اثبات اعتباری
گفته ایم و ~~...~~ کلام آنکه مبداییت و سایر صفات فعل بغیر از اعتباری چیز دیگر

بالکل صح
اعتباری صح
ملخص صح

نمیتواند بود و اثبات او هم از برای خدای عزوجل لازم و نفیش جایز نیست و بعد از
قول باین قول بصفات ذاتی بطریق اثبات و مقصود نفی ضد بودن آن از دفع توهم صفات
حقیقی نه اعتباری باعتبار غایات لازم خواهد بود بلا فساد و الله یحق الحق بکلماته و هو
اعلم بالمهتدین اللهم اهدنا سبیل الرشاد و اسلک بنا سبیل الخیر یوم ینادی المناد
و اما بیان آنکه خدای عزوجل خارجست از حدین حد ابطال و حد تشبیه پس بدانکه
که در اخبار وارد شده که سائل سؤال کرده که جایز است که گفته شود که خدای عزوجل شیء
است در جواب فرموده اند که بلی بیرون می آوری تو او را از حدین حد تعطیل و حد
تشبیه و فرموده حضرت صادق علیه السلام در جواب زندیق در وقتی که زندیق
سؤال کرد که چه چیزست او و ما هو یعنی خدای عزوجل فرمود آن حضرت که او شیء است
بخلاف اشیا انه لا کالاشیاء و فرمود آن حضرت که رجوع کن بقول من بسوی اثبات
معنیی و آنکه او یعنی خدای عزوجل شیء الیست بحقیقت شیئیت غیر از آنکه نه جسم است
و نه صورت است و محسوس نمیشود و مجسوس و ملموس نمیشود و ادراک کرده
نمیشود بحواس خمس ادراک نمیکند او را اوهام و ناقص نمیکند او را دهرها و تغییر
نمیدهد او را زمانها و در خبر دیگر وارد شده که هرچه واقع میشود بر و اسم شیء
ماسوای خدای عزوجل پس او مخلوقست و خدای عزوجل خالق هر شیء است و وارد
شده که تو هم خدای را شیء فرموده اند بلی شیء غیر معقول و نه محدود و ظاهر است
ازین اخبار که خدای عزوجل شیء است بحقیقت شیئیت چنانکه در حدیث تفسیر
که مفسر همه این اخبار و محقق معنی شیئیت خدای عزوجل است وارده شد
و این محقق ما به الاشتراک میان خالق و مخلوق و مصحح امر اعتباری است بلا شک
زیرا که شیئیت مشترک خواهد بود میان خالق و مخلوق و این ما به الاشتراک امر وجودی
و منشاء اعتبار نیز موجود نمیتواند بود و الا لازم آید که شیء علت نفس خود باشد پس ماند که امر اعتباری باشد
امور خارجه و مخلوقات و ظاهر شد که عبارت آینده که او شیء الیست لا کالاشیاء که صدوق گفته این معنی مراد است
با ذات نه ذات
فقط تا فساد لازم که شیء حقیقة مخالف للاشیاء چنانکه درین خبر است نه بآن معنی که استاد میگوید
آید چنانکه دیگران گفته اند صح صح

جهت صح

که منشاء اعتبار او امور خارجه و مخلوقات نه ذات واجب صح صح

که شیء لا کالاشیاء از باب اسدی الطعام مجاز است و شیء حقیقة اطلاق بر خدا نشده
بلکه نه شیء مطلق و حقیقة است بلکه شیء لا کالاشیاء و مجاز است زیرا که این معنی مخالف
صریح این حدیث است و خصوص عبارت لا کالاشیاء وارد نشده و آنچه وارد شده
مخالف معنی اوست و ظاهر آنست که معنی تخرجه عن الحدین حد التعطیل و حد التشبیه
اخراج از حد تعطیل که عدم اطلاق شیء است بر و زیرا که اگر شیء بر خدای عزوجل اطلاق
نکنی و او را شیء حقیقة ندانی پس او را لاشیء خواهی دانست حقیقة و این حد
ابطال و حد تعطیل است و ظاهر شد که اگر مجازا شیء بر او اطلاق کنی فساد باقی خواهد
بود و اخراج از حد تشبیه آنست که او را مباین الذات دانی با همه اشیاء
و در آنکه هیچ وجه ذات او را مشارکت با مخلوقات نیست نه در ذات و نه در صفات
حقیقیه الا در اعتبارات مثل شیء و وجود اعتباری مساوق شیئیت نه وجود ذاتی
عین ذات چنانکه درین خبر وارد شده ~~...~~ و انه شیء بحقیقة الشیئیة
غیر انه لا جسم و لا صورة و لا یحس و لا یجس و لا یدرک بالحواس الخمس لا یدرکه الاوهام
و لا تنقصه الدهور و لا یغیره الازمان و بعضی از استادان چنین گفته اند که معنی حد تعطیل
آنست که او را شیء مبهم خالی از حلیه تعین دانی و حد تشبیه آنست که او را شیء موجود
موصوف بصفات زایده بر ذات متعین و متشخص بتشخص و تعین مثل سایر مخلوقات
متعین و موصوف بتعینات و صفات متغایره دانی پس باید که تو اطلاق کنی
بر خدای عزوجل شیء را در حالتی که بیرون آوری تو او را از حدین حد تعطیل و حد تشبیه
که معنی هر دو مذکور شد و این معنی اگرچه معنی حقیست لیکن موافق سیاق اخبار
وارده درین باب نیست بلکه ظاهر آنست که مراد با اطلاق شیئیت اخراج از حد تعطیل
میشود خصوصا صدوق که ابطال گفته بجای تعطیل و اما بیان آنکه خدای عزوجل شیء
لا کالاشیاء است پس گذشت در اثنای شرح خروج از حدین و اما بیان آنکه
خدای عزوجل احد است یعنی احدی الذات است و در ذات او اجزاء و تعدد
نمی باشد بهیچ وجه من الوجوه و صمد است یعنی مقصود الیه است در حوائج و مهمات

پس خدای عز و جل واحد است یعنی تشخص واحد است و احد است یعنی در ذات او اجزاء
متعدد نیست و اعراض و جهات متعدده در ذات او نیست زیرا که ترکیب و احتیاج
در وجود و اتصاف منافی خدائیست و چون هستی هر چه هست از خدای عز و جل است
پس قضاء هر حاجت و هر مهم با فرینندگی بدن و عطاء او ست و مقصود الیه در
حوایج و مهمات او ست و صمد در لغت بمعنی سید و بزرگی که منتهی شده باو
بزرگی و ریاست و عظمت آمده و بمعنی دایم باقی آمده و بمعنی کسی که مصمود و مقصود الیه
در حوایج و مهمات بوده باشد آمده و بمعنی ما لا جوف له آمده و ظاهرا همهٔ این معانی
ما لش یک خبر بر گرد د زیرا که سید بزرگ دایم و باقی می باشد و همه
کس در مقاصد و مهمات رجوع باو میکنند و اجوف و تهی نیست بلکه مغز دار و مملو
است از رای و تدبیر و تهی مغز نیست و در خدای عز و جل نیز این معانی حق است
الا آنکه معنی مصمت و ما لا جوف له موافق ظاهر در خدای عز و جل چون از خواص
اجسام است صحیح نیست لیکن تأویل بعدم خلو از آنچه صحیح است اتصاف خدای
عز و جل باو از صفات کمال و بعدم خروج صفات ذاتیه از ذات او تا تهی باشد
بلکه صفات او عین ذات اند میتوان کرد بلا قصور و بیان آنکه خدای عز و جل نمی زاید
یعنی فرزند ندارد تا میراث برده شود از و و زاییده نشده است تا شریک داشته باشد
ظاهر است زیرا که وارث پدر میشود فرزند و شریک در میراث می باشد برادر که با آن
کس زاییده شده باشد و خدای عز و جل را کفو و همتا نمی باشد زیرا که هر چه هست مخلوق
و آفریده شده او ست و هرگز معلول و مخلوق و آفریده شده مثل علت و خالق و آفریننده
نمی باشد زیرا که او مقهور قهر اوست و همتا مقهور نمی باشد و مثل نمی باشد الا از جنس و معلول
از جنس علت اگر باشد لازم آید که شی علت نفس خود باشد و این محالست و بیان آنکه
خدای عز و جل را ند نمی باشد آنست که ند بمعنی ضد مناوی یعنی معادی و دشمن در لغت
آمده و بمعنی مثل نیز آمده چنانکه در کلام حضرت امیر المؤمنین علیه السلام وارد شده که

لم یکونها الا استعا

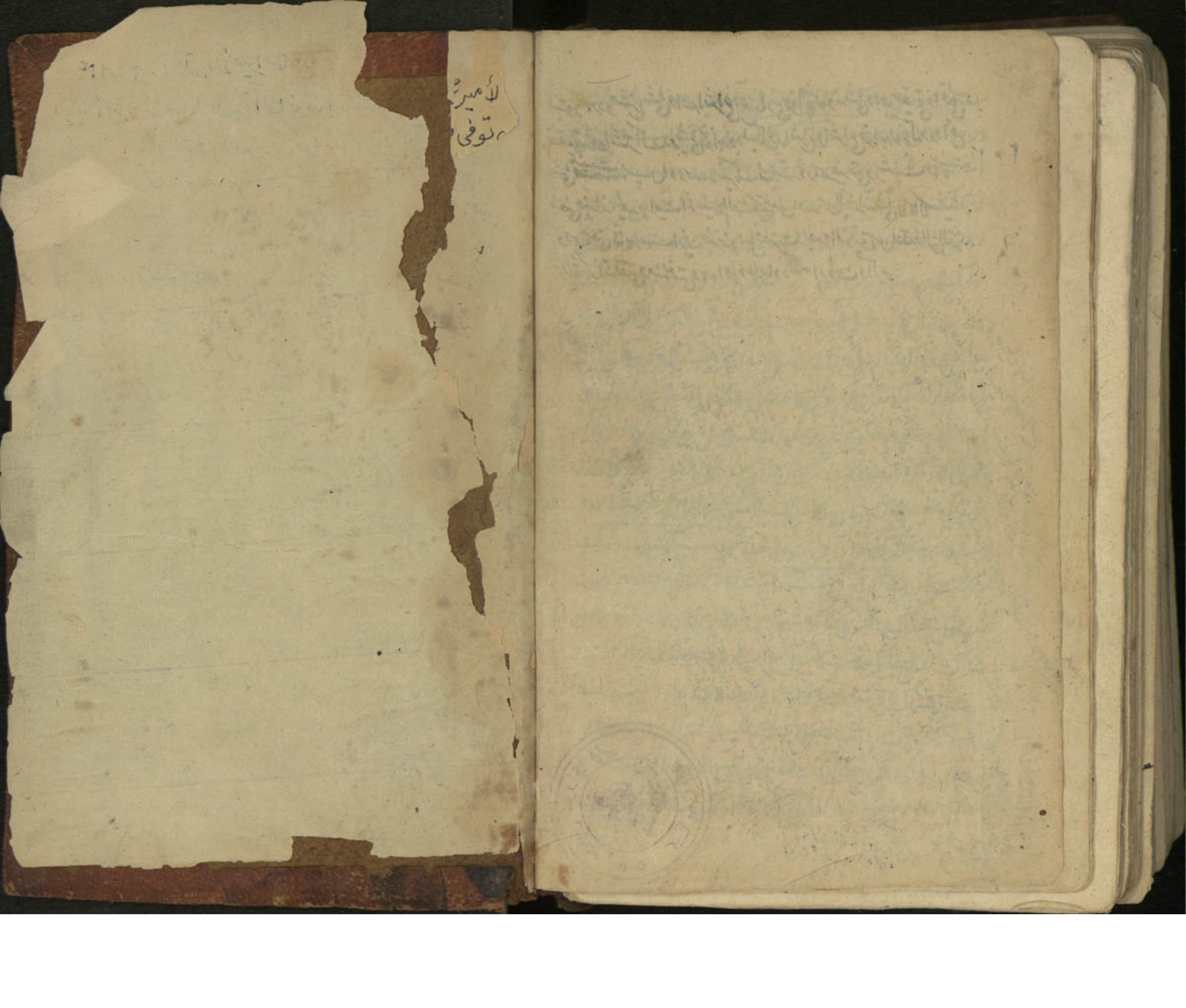
لم تکونها الاستعانة علی ضد مناو و لا ند مکاثر و لا شریک مکابر یعنی نیافرید خدای
عز و جل اشیا را از جهت استعانت و مددکاری بر ضدی مناوی که دشمنی با او
کند و نه بر ندی که بسیاری و کثرت نبرد کند و نه بر شریکی که مکابره کند و ظاهر است
که چون ند در مقابل ضد افتاده بمعنی ضد نیست بلکه بمعنی مثلی و نظیری است که بسیاری
تبعه و لحقه معارضه کند و نگذارد که کاری که بخواهد و دیگری خواهد بامضا رسد چنانکه
مشرکین میگفتند که بتان خدایان کوچکند و در نزد خدای بزرگ شفاعت ما میکنند
باین نحو که هرگاه خدای بزرگ خواهد که ما را عذاب کند ایشان بطریق شفاعت
و بسبب بسیاری که دارند نمیگذارند که خدای بزرگ ما را عذاب کند و امضای
عزیمت خود بکند و ظاهر آنست که صدوق رحمه الله تعالی در ینجا بمعنی ضد استعمال
کرده و در مقابل مثل انداخته زیرا که هر چند بمعنی مثل باشد باز معارضه و ممانعت
بطریق شفاعت یا بسیاری و کثرت در مفهوم او مأخوذ است و این نحو
باز ضدیت است و ضد و شبه و شریک و مثل یعنی هم جنس و نظیر یعنی هم چشم که
از آن جنس باشد از برای خدای عز و جل نمی باشد زیرا که خدای عز و جل خالق
و آفریننده هر موجودیست پس هر موجودی معلول و مخلوق او ست و معلول
از جنس علت نمی باشد و معارضت با علت نمیتواند کرد زیرا که مقهور او ست
و شرکت نمیتواند کرد زیرا که ذات ممکن چون هستی او مخلوط به
نیستی ذاتی خودش است افاضه هستی از او بر غیر محالست و همه هستیها از جناب
مقدس الهی فایض میگردد بواسطه و بلا واسطه زیرا که نتوانیم گفت که خدای عز و جل
مشرکین اسب را هستی داده بی توسط اسب دیگر علی الاسباب است و هرگاه
همه هستیها و افاضه وجودات از جناب اقدس باشد بی مدخلیت ممکن در افاضه

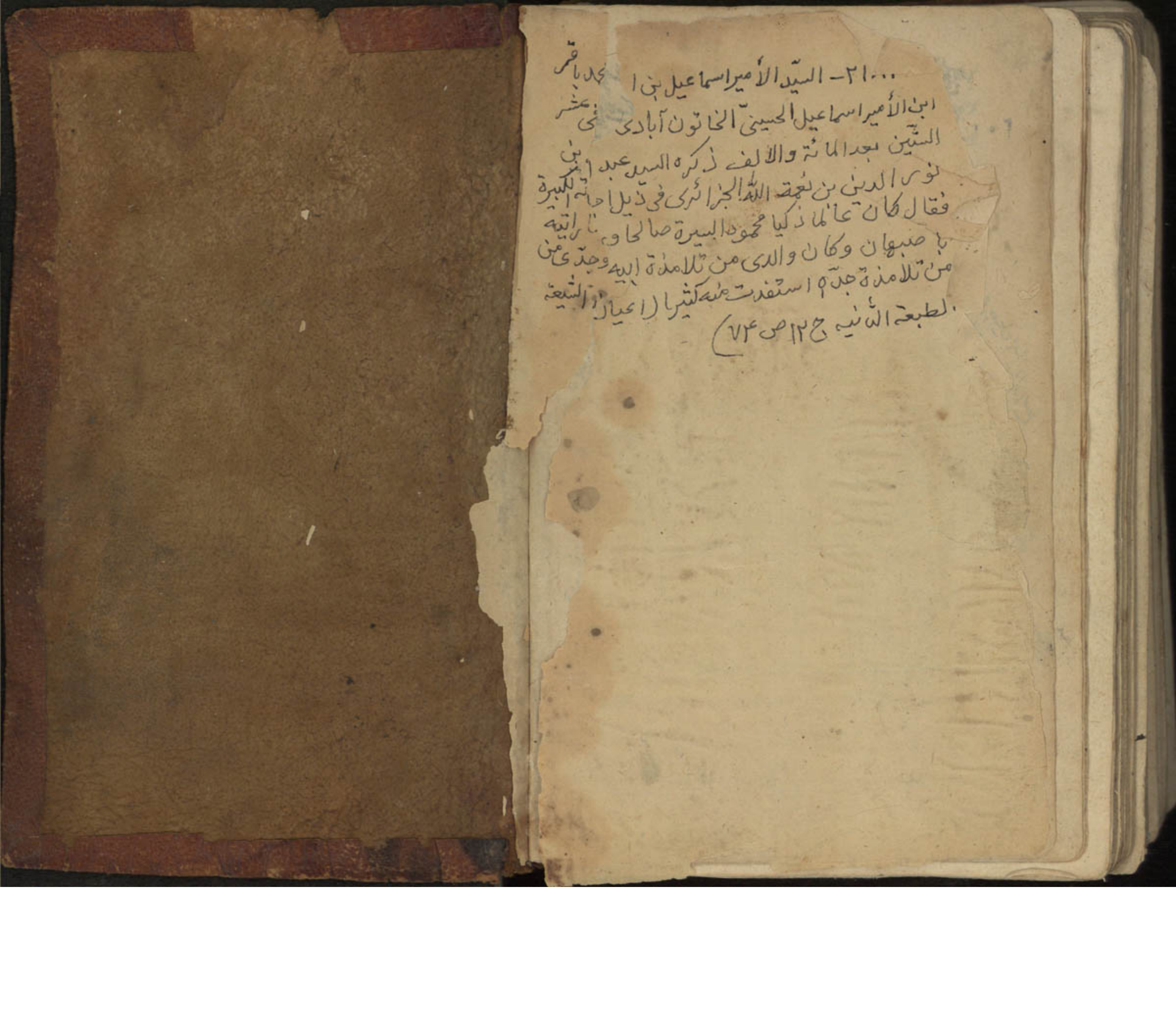


پس خدای عزوجل را شریک نباشد نه در خدایی و آفریدن و هم نه در ذات و وجوب
وجود و نه بوجهی از وجوه پس اگر بگویی که خدای عزوجل شئ است و خالق کل شئ
است پس شریک بهم رسانید در شیئیت و همچنین در وحدت و غیر ذلک
و نیز شک نیست که پدر و مادر و سایر اسباب و شروط و قوابل دخل در وجود
و هستی فرزند و غیره دارند زیرا که تا جسم نباشد لون جسم نخواهد بود و تا جسم نباشد که قبول
لون کند لون هستی نمی پذیرد هر چند مفیض وجود لون خدای عزوجل باشد و نیز
و تا زنبور عسل نباشد عسل بهم نمیرسد و شک نیست که زنبور دخل در وجود
عسل دارد و اگر چه در بیرون آمدن عسل باشد از و و بس که وجود و فیض او از خدا
باشد و اگر گویید که خدای عزوجل میتواند خلق عسل کند بی واسطهٔ زنبور و انسان
بی واسطهٔ پدر جواب گوییم که درین صورت پس عسل زنبور نخواهد بود و فرزند آدم
نخواهد بود بلکه آدم خواهد بود و گزنگبین خواهد بود مثلا نه فضلهٔ زنبور و خلاف فرض
خواهد بود پس چون خدای را لاشریک له میگویید و حال آنکه شریک دارد و
استعانت بخلق کرده در آفرینش اشیا جواب گوییم اما در شرکت
در شیئیت باین طریق که باید دانست که شیئیت مشترکه میان واجب و ممکن بر
تقدیر قول باشتراک معنوی چنانکه مشهور بین المتاخرین است نه بنا بر قول
باشتراک لفظی چنانکه مذهب قائلین بنفی اعتباریات است زیرا که درین
صورت اشتراک در شیئیت و وجود و غیره اصلا نخواهد بود شیئیت اعتباری
خواهد بود که محض اعتبار و انتزاع عقل است پس اشتراک و شرکت در
شیئیت نخواهد بود بلکه از آن ذات مباین من جمیع الوجوه با ممکنات انتزاع
شده خواهد بود امری محض اعتبار و انتزاعی که هرگاه از ممکن نیز انتزاع و اعتباری
بشود

۲۰۲

بشود هر دو منتزع شئ واحد انتزاعی اعتباری خواهند بود نه شئ واحد حقیقی واقعی پس
حقیقتهٔ اشتراک در شئ نخواهد بود بلکه در انتزاع و انتزاعی خواهد بود که در واقع
شئ نیست پس او وحده لاشریک له باشد در همه چیز حتی در شیئیت و این
معنی خبر از ائمه هدایت اثر علیهم التحیة من الله و من البشر انه شئ لا کالاشیاء
و این معنی ظاهر است ازین خبر نزد اهل فطنت و بصر و التوفیق من الله خالق القوی
والقدر انه نعمتی و منه نعمتی و هو اعلم و علی عباده ارءف و اکرم





٢١٠٠٠ - السيد الأمير اسماعيل بن ا[illegible] محمد باقر
ابن الأمير اسماعيل الحسيني الخاتون آبادي [illegible] في عشر
الستين بعد المائة والالف ذكره السيد عبد ا[illegible] بن
نور الدين بن نعمة الله الجزائري في ذيل اجازته الكبيرة
فقال كان عالما ذكيا محمود السيرة صالحا و[illegible] رأيته
باصبهان وكان والدي من تلامذة ابيه وجدي من
من تلامذة جده استفدت منه كثيرا (اعيان الشيعة
الطبعة الثانية ج ١٢ ص ٧٤)

